Amazon como utopía

Por Víctor Atobas

Derechos de la obra

Título original: *Utopías presentes: los casos de los NFTs, Amazon y el cibercomunismo*.

Índice

PARTE I: JAMESON, AMAZON Y LA PROPUESTA CIBERCOMUNISTA.

Jameson y la necesidad del término utópico

En febrero de 2021 me encontraba aterrorizado ante la perspectiva de que la trampa de Tánatos estuviera surtiendo efecto. Ladrillo a ladrillo, piedra a piedra, el muro de la ideología dominante acababa ocultando el antagonismo social. En ese sentido, el Estado emprendía políticas para conservar la vida de los ciudadanos ante la amenaza pandémica, al tiempo que ponía en peligro la vida de estos para evitar que la tasa de ganancia del capital siguiera descendiendo, especialmente en el sector terciario. Así, cuando llegaba el buen tiempo y la época turística, las restricciones se atenuaban.

Si por una parte estaba el la pared, por otra se hallaba el filo de la espada. Al poner en-formación a los sujetos mediante la interpelación ideológica, el discurso hegemónico producía un suplemento: los disturbios que incendiaron distintos puntos del país, desde una pequeña ciudad como Burgos hasta la capital del reino. Esta era la otra cara de la moneda de muerte expedida por Tánatos: la frustración.

Sentía que vivíamos en un tiempo fuera de quicio, que oscilaba entre la sumisión al goce prostitutivo y la frustración improductiva, desvinculada de alternativas políticas. Así que mi principal objetivo como artista político era encontrar una forma de articular un tercer término. Cuando escribí la primera versión de *Amazon como utopía* en febrero de 2021, trataba de escapar al terror que me asaltaba por aquel entonces; la ansiedad debía transformarse en entusiasmo mediante la filosofía política y el arte, concibiendo la posibilidad de la transformación, una alternativa que no podía ser abstracta, sino que debía encontrar su correlato en la realidad concreta: Amazon y Wal-Mart, por supuesto, eran las figuras de la planificación económica de la sociedad que estaba buscando.

Situándose más allá del goce prostitutivo y la frustración, este libro pretende ampliar la primera versión de *Amazon como utopía* -recogida en este tomo-, durante la búsqueda de un tercer término con el que escapar del discurso superyoico del capital: *u-topos*, la brecha desde la que desarrollar la teoría y la práctica revolucionarias, que podría entenderse también como la posición de ambigüedad de la dialéctica.

Sugerimos un experimento mental: concebir Amazon como figura de la utopía nos ayudaría a imaginar una situación en la que la totalidad social decidiría sobre las políticas a emprender -por ejemplo, frente a la pandemia- habiendo tomado el control de la economía mediante la planificación. Sin embargo, este experimento que se propone al lector depende del marco más amplio del cibercomunismo, y es a este respecto que resultaba necesaria la ampliación de la primera versión del texto para vincular a Amazon con la teoría cibercomunista, así como concebir a la cadena de bloques dentro de la problemática del fetichismo de la mercancía y criticar los diagnósticos negativos que conducen a la negación del *novum* utópico bajo la forma de teorías y políticas reformistas. De igual manera, este tomo incluye también el relato que escribí en abril de 2021, titulado: *Tomás Moro en tiempos del coronavirus*, a modo de experimentación artística de la concepción de Amazon como utopía.

Respecto a la teoría, recurriré al pensador que se ha ocupado en abordar el problema de la representación en la postmodernidad: Fredric Jameson. A su juicio, en nuestra época podemos detectar un síntoma consistente en el doble fracaso de la representación. Mientras que somos incapaces de trazar el lugar que ocupamos en el complejo mundo de la postmodernidad (lo que Jameson vincula con la conciencia de clase), tampoco podemos concebir cómo sería la sociedad del futuro, cuyas condiciones se encuentran desarrollándose hoy en día por ejemplo a través de la tecnologías computacionales y cibernéticas.

A este respecto, Jameson se preocupa por abrir las puertas del futuro tratando de proporcionar imágenes del futuro utópico emergiendo en nuestro propio presente, compartiendo dichos objetivos con los análisis de Ernst Bloch. En lo concerniente al fracaso de la imposibilidad para representar el presente, el lugar que ocupa el sujeto en el capitalismo tardío, Jameson se basará en la obra de Kevin Lynch *The Image of the City* (1960) para ampliar el concepto de «mapas cognitivos», cuya acuñación original hacía referencia a una realidad urbana en la que los sujetos no pueden cartografiar mentalmente su posición en la ciudad, y que Jameson ampliará para referirse a campos más amplios que la urbe, como los espacios nacionales o planetarios, dado que el capitalismo tardío se ha expandido a nivel global.

Lo que nos interesa aquí es mostrar que los análisis jamesonianos pueden ayudarnos a detectar el surgimiento de la utopía en nuestro propio presente, una tarea que la teoría política comparte con el arte revolucionario, pues este experimenta tratando de inventar una nueva forma de representar en términos figurados la totalidad del modo de producción del capitalismo tardío, de manera que el arte también puede contribuir a la politización de las conciencias.

Figuras de la utopía en nuestro presente: Wal-Mart, Amazon y la propuesta del cibercomunismo

En el artículo «*La utopía como replicación*», Jameson propone que realicemos un experimento del pensamiento respecto a Wal-Mart aunando tanto la perspectiva crítica como la positiva. Es decir, el norteamericano incorpora las críticas que le han hecho a Wal-Mart, entendiendo que el pensamiento dialéctico debe pensar a un mismo tiempo lo negativo y lo positivo, de manera que trata de situar el análisis a partir de la ambigüedad dialéctica del fenómeno de Wal-Mart, que es capaz de mantener bajos los precios y la inflación de manera que mejora la vida de los trabajadores al tiempo que es causa de su pobreza y del desmantelamiento del tejido productivo en Estados Unidos: «Wal-Mart, entonces, no es una aberración o una excepción, sino más bien la expresión más pura de esa dinámica del capitalismo que se devora a sí mismo, que extingue el mercado por obra del mercado mismo» (Jameson, 2009: 421).

El norteamericano se basa en la idea de Marx de que el capitalismo genera su propia destrucción, en el sentido de que la propiedad privada capitalista negó en un primer momento la propiedad privada individual del antiguo sistema de pequeños propietarios, pero en un segundo el desarrollo de la producción y de las fuerzas productivas acabaría generando no la restauración de esa propiedad privada ya extinta, sino la negación de la negación: la propiedad colectiva de la tierra y de los medios de producción. El clímax figurativo de *El Capital* se produce cuando Marx se refiere al final de la propiedad privada capitalista, con la expropiación de los medios de producción a quienes hasta entonces habrían sido los expropiadores; es de esta manera que Jameson propone concebir el monopolio como fenómeno utópico.

El norteamericano considera que en Lenin podemos encontrar la insistencia en que los fundamentos de la sociedad comunista se encuentran desarrollándose en la sociedad actual, no sólo mediante la socialización del trabajo gracias a la sindicalización, sino muy especialmente a través de la forma monopolista. «Para Lenin, la «disolución del Estado» consiste muy específicamente en la captura de los monopolios y en su gerenciamiento por parte de los mismos productores, que de un manotazo hace desaparecer no sólo la clase gerencial sino también el Estado» (Jameson, 2009: 476).

En este sentido, para Lenin la sociedad del futuro estaba madurando en el presente especialmente bajo la forma del monopolio, pues para el revolucionario ruso la disolución del Estado consistiría en la apropiación de los monopolios y su gestión por parte de los trabajadores. Pero a diferencia de Lenin, Jameson pretende captar el monopolio –en este caso Wal-Mart– como un experimento del pensamiento en el que podemos detectar lo emergencia en oposición a lo residual: el futuro utópico:

> «Utópico», a saber, que lo que es actualmente negativo puede imaginarse como algo positivo en ese inmenso cambio de valencias que es el futuro utópico. Y así es como quiero que consideremos a Wal-Mart [...]; a saber, como un experimento del pensamiento; no, de acuerdo con la modalidad cruda pero práctica de Lenin, como una institución de la que (después de la revolución) podemos «amputar lo que mutila capitalistamente este aparato excelente», sino más bien como algo similar a lo que Raymond Williams llamó lo emergente, en oposición a lo residual; la forma de un futuro utópico acechando a través de la niebla, un futuro utópico que debemos aferrar como oportunidad de ejercitar más plenamente la imaginación utópica, antes que como ocasión de hacer juicios moralizantes o practicar una nostalgia regresiva» (Jameson, 2009: 423).

Pero Jameson afirma que puede surgir la objeción de que Wal-Mart no constituye por sí mismo un modo de producción. El norteamericano recoge las palabras de la obra de Clarles Fishman titulada *The Wal-Mart Effect* (2006), para señalar las dificultades que encuentra el analista, en tanto que «Wal-Mart es algo absolutamente nuevo [...]. En el momento, somos incapaces de entender a Wal-Mart como sociedad porque no nos hemos equipado para manejarlo» (Fishman, 2006: 221–222). De esta manera, Jameson indica que hay un pensamiento que es capaz de pensar lo nuevo, explicando por qué el pensamiento tradicional se muestra inoperativo en el análisis de un fenómeno como Wal-Mart –u otras compañías de tendencias monopolistas, como Amazon–: se refiere, evidentemente, al pensamiento dialéctico.

Ante esto, el norteamericano señala que además de la sugerencia utópica de Charles Fishman (2006, 424) de que la cadena utilice su poder de compra para imponer otros criterios –como podrían ser los ecológicos– sobre sus proveedores, además de esto, en el análisis del monopolio de Wal-Mart podemos detectar la oportunidad de eliminar la tensión entre producción y distribución, aunque no para sustituir la producción por el consumo o la información, sino para concebir un nuevo concepto de producción.

De esta manera, Jameson incorpora lo negativo en el análisis de Wal-Mart, pero lleva a cabo una celebración escandalosa – sobre todo para los pensadores que defienden la utopía de los grupos pequeños y las cooperativas–. Así, gracias a Wal-Mart, «se alientan y se satisfacen nuevos deseos tan abundantemente como lo predecían los teóricos de los sesenta (y el propio Marx), y los problemas de distribución se tratan triunfalmente en toda clase de nuevas innovaciones tecnológicas» (Jameson, 2009: 480). El norteamericano estudiará las condiciones lógicas de aparición del fenómeno, encontrando que esta ha sido posibilitada por diferentes innovaciones. El código de barras, por ejemplo, supone según Jameson una inversión de la relación de poder que se establecía entre el vendedor minorista y el distribuidor mayorista, al conseguir que las cajas electrónicas registraran la información del código de barras, permitiendo conocer las fluctuaciones de la demanda – así como otros datos– de forma rápida y fiable. Según Jameson el código de barras aparece como el equivalente de internet en el mundo de las mercancías. Esto resulta de interés en tanto que las innovaciones tecnológicas como el código de barras o la tecnología cibernética posibilitan una capacidad de cálculo que resulta imprescindible para la planificación económica.

Podríamos expandir el análisis de Jameson recurriendo a la obra de Cockshott y Maxi Nieto titulada *Ciber–comunismo* (2017). Los mencionados investigadores afirman que «en tiempos de la URSS, dada la insuficiente capacidad informática y de las telecomunicaciones existente, este tipo de cálculo exhaustivo no era todavía posible» (Cockshott y Nieto, 2017; 152), de modo que la coordinación y la planificación tendían a fracasar. Sin embargo, en la actualidad, gracias a que el código de barras y la gestión del stock se realizan a través de procesos informáticos on–line, afirman que la planificación resulta una posibilidad dotada de todo el peso de la objetividad histórica. Un ejemplo lo encontramos en Amazon, dado que dicha compañía realiza pedidos a los proveedores de forma simultánea a los pedidos de los clientes; esta es una figura de la planificación que acaba con el caos del mercado.

A modo de ejemplo de la economía planificada, Cockshott y Maxi Nieto citan los casos de Wal-Mart y Amazon, afirmando a este respecto que «Wal-Mart puede predecir la demanda y el nivel de inventarios, de modo que todos los eslabones de la cadena de suministro sincronizan sus planes para reponer existencias en almacenes y tiendas. Procedimientos similares utiliza Amazon, pionera en la denominada logística inteligente. Este tipo de gestión informatizada queda circunscrita a cada empresa (o grupo industrial), que sigue moviéndose en un marco de incertidumbre y opacidad general, cuando es la que se extendería hasta la coordinación global en una economía socialista» (Cockshott y Nieto, 2017: 250). No obstante, señalan que, a diferencia de lo que sucede en el capitalismo, en el cibercomunismo «toda la información se transmite a lo largo de la cadena de dependencias intersectoriales y empresariales del aparato socializado en tiempo real y sin cortocircuitos, algo imposible en el mercado, donde cada empresa retiene la información» (Cockshott y Nieto, 2017: 38).

Sin embargo, cabe señalar que la propuesta cibercomunista se limita a la etapa o fase de transición hacia el socialismo. En este sentido podríamos apuntar que Marx teorizó dos etapas de desarrollo del comunismo; mientras que apenas describió la etapa comunista, en la que la sociedad se sustenta ya sobre su propia base, refirió de manera un poco más amplia la fase socialista en la que aún perduran los restos del modo de producción capitalista. Respecto a la fase socialista, Marx nos que pide que empleemos nuestra imaginación.

«Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social. [...] El producto todo de la asociación es un producto *social*. Una parte de este presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, *distribuirla* entre los mismos. El *tipo* de esta distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores. A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su *tiempo de trabajo*. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeña un trabajo doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común» (Marx, 1978: 96).

En la cita precedente encontramos los principios que han sido reformulados por los autores de la propuesta cibercomunista. Aplicando la método dialéctico afirman que la tecnología cibernética puede calcular los tiempos de trabajo y los costes, proporcionando las herramientas para que la sociedad fije los objetivos macroeconómicos en el plan, aunque «la propuesta que se desarrolla en este libro [*Ciber–comunismo*] se refiere exclusivamente a la primera etapa de la sociedad comunista, el período que tradicionalmente denominamos socialismo» (Cockshott y Nieto, 2017: 51).

Respecto a esta etapa socialista, los mencionados autores entienden que primero se nacionalizan los sectores más importantes de la economía, que empiezan a ser incorporados a un plan económico sujeto a la decisión de la totalidad social. Más tarde se empiezan a socializar las empresas pequeñas y medianas; «de forma voluntaria y con la correspondiente indemnización [...], mostrando en la práctica a los pequeños propietarios la superioridad técnica y ventajas de la empresa socialista» (Cockshott y Nieto, 2017: 74), o se habilitan fórmulas mixtas, como la organización de la propiedad individual en cooperativas. Lo que nos interesa destacar en este sentido es que Cockshott y Nieto afirman que la forma de la propiedad privada puede por tanto subsistir en sectores pequeños de la economía, insistiendo por otra parte en que estos serían limitados por el plan macroeconómico. La fase de transición o etapa socialista puede perdurar de manera indefinida, de manera que debe contemplarse que existen restos del modo de producción capitalista; es posible que las fuerzas productivas no se desarrollen de manera suficiente, con que la teoría cibercomunista contempla la continuación de la propiedad privada, aunque a escala menor y bajo las limitaciones impuestas por el plan macroeconómico.

> «Existen tres tipos de circunstancias por las cuales un sector de producción privada a pequeña escala [...] puede subsistir por tiempo indeterminado en una economía socialista: 1) una es el déficit en el desarrollo de las fuerzas productivas para integrar eficazmente todas las actividades en el plan, incluidas de más difícil tecnificación; 2) la otra es el hecho de que en una economía avanzada una parte de la demanda de medios de consumo tiene un componente altamente personalizado [...] y la producción privada independiente o cooperativa puede ser la formas más apropiada de satisfacerla; y 3) para favorecer la innovación empresarial y tecnológica, puede recurrirse a una estructura institucional similar a la de las incubadoras de empresas» (Cockshott y Nieto, 2017: 162).

Los restos del modo de producción capitalista quedan incorporados a la propuesta; esta se limita únicamente a la fase socialista, en la que persiste la forma de la propiedad privada. La etapa comunista, en la que se ha establecido ya firmemente un nuevo modo de producción, es dejada de lado.

Uno de los objetivos de la teoría cibercomunista es criticar a la escuela austriaca, especialmente a Hayek, cuyas ideas empezaron a cobrar relevancia en los años ochenta en Reino Unido, con el gobierno de Thatcher. Hayek se muestra preocupado por establecer una diferenciación radical entre las ciencias naturales y las ciencias sociales; de esta manera, señala que, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias naturales, las ciencias sociales se basan en las opiniones o creencias de los individuos; es decir, existiría un elemento subjetivo que no se encontraría en las ciencias naturales. Así, mientras que un científico natural o físico puede contar con todos los datos disponibles, no ocurre lo mismo con el estudioso del campo social. El paradigma propuesto por Hayek (se basa en la comprensión de que la sociedad debe ser analizada en términos de las acciones emprendidas por los individuos de forma consciente. «Todos los fenómenos [según Hayek] se deben entender entonces como un resultado no intencionado de las decisiones de actores individuales conscientes» (Cockshott y Nieto, 2017: 172).

A este respecto, debemos señalar que Hayek entiende que hay dos formas de conocimiento: el conocimiento científico de las leyes generales, y el c*onocimiento específico* de las circunstancias del tiempo y el lugar – por ejemplo, el conocimiento del agricultor que se despierta, mira al cielo y decide no trabajar esa jornada–. Hayek afirma que:

> «Si aceptamos que el principal problema económico de la sociedad es el de cómo adaptarse rápidamente a los cambios en determinadas circunstancias de espacio y tiempo, parecería lógico que las decisiones últimas recayesen en las personas familiarizadas con tales circunstancias, ya que son las que poseen un conocimiento directo de los cambios relevantes y de los recursos disponibles en ese momento para hacerles frente» (Hayek, 1997: 221).

Además de dejar de lado el conocimiento técnico, esta concepción del *conocimiento específico* «pasa por alto la tendencia de la sociedad capitalista a captar aun más conocimiento humano en forma objetiva» (Cockshott y Nieto, 2017: 172). En el capitalismo tardío, a diferencia de lo que ocurría en el capitalismo industrial, no sólo resulta expropiado el trabajo, sino también el conocimiento del trabajador. Esto resulta de especial importancia para la propuesta cibercomunista, puesto que Hayek considera que el denominado *conocimiento específico* no podría ser conocido por un *centro* o agencia de planificación; por el contrario, los autores afirman que:

> «El «centro» no aspira a conocer los fines y circunstancias individuales (¿para qué tendría que hacerlo?) como tampoco crea la información (más allá de especificar procedimientos para la asignación) ni sustituye a los agentes (empresas y consumidores) en sus valoraciones, simplemente se encarga de procesar la información que estos le transmiten para la coordinación general y estratégica, dentro de la cual se planifica detalladamente por ramas, *clusters* industriales y territorios involucrando en ese proceso a una pluralidad de actores» (Cockshott y Nieto, 2017: 248).

Por tanto, los autores de la propuesta insisten en que la agencia de planificación no crea la información, sino que procesa los datos que proveen los agentes económicos. Así, critican la idea de Hayek de que la planificación sería imposible debido a que la agencia no podría tener información acerca del *conocimiento específico*.

Cockshott y Nieto critican la llamada tesis de imposibilidad del socialismo, que afirma que en ausencia de un mercado de los medios de producción y sin la utilización del dinero, el cálculo de costes resulta imposible, al igual que no puede llevarse a cabo la asignación óptima de los recursos según los fines perseguidos por los agentes económicos. El socialismo aparece como un error intelectual para Mises, Hayek y otros autores de la escuela austriaca. Estos sostienen la idea de que los partidarios de una economía socializada y planificada «tienen una concepción estática de la economía, por lo que toman como dada una información [...] que en realidad sólo pueden crear espontáneamente los procesos dinámicos del mercado» (Cockshott y Nieto, 2017: 232). Es decir, Mises y Hayek consideran que la coordinación económica sólo puede realizarse en el mercado a través del libre ejercicio de la iniciativa empresarial, y no mediante una agencia central de planificación. Por tanto, los austriacos consideran que la agencia de planificación no puede disponer de la información que se requiere para la planificación económica. Hayek señala:

> «Resulta evidente que la valoración de los factores de producción no depende únicamente de la de los bienes de consumo, sino también de las condiciones de la oferta delos diversos factores de producción. La respuesta se seguiría necesariamente de los hechos dados sólo para una mente capaz de conocer simultáneamente todos estos hechos. No obstante, el problema práctico surge precisamente porque estos hechos no se dan nunca de esa forma a una sola mente [la agencia] y se hace, por tanto, necesario buscar una solución que utilice el conocimiento disperso entre mucha gente» (Hayek, 1997: 226).

Hayek afirma que el *conocimiento específico* no puede ser conocido por la agencia, basándose en la idea de que es el ejercicio de la función empresarial el que crea información, concibiendo al precio como una contingencia histórica que emerge de la competición en el mercado.

«[Para los autores austriacos] el problema del cálculo económico no sería, en consecuencia, de tipo técnico o algebraico – esto es, de computación– sino un problema de «dinámica económica», donde de lo que se trata es, en definitiva, de elegir entre fines y medios que no están dados sino que hay que crearlos y descubrirlos a cada instante. La acción dispersa de millones de agentes en el mercado se entiende siempre que sería más eficaz para la coordinación económica y la satisfacción de las necesidades sociales que la actuación planificada. Cálculo económico y conocimiento disperso estarían así indisolublemente unidos» (Cockshott y Nieto, 2017: 232).

Pero cabe preguntarse cómo los austriacos conciben la racionalidad: estos entienden la racionalidad como racionalidad mercantil que se fundamenta en la acción de los individuos dirigida a maximizar sus intereses particulares en el mercado. Sin embargo, la persecución de la maximización del interés es concebido por los austriacos como un rasgo de la naturaleza humana, cuando se trata de una propiedad del sistema mercantil. La teoría austriaca idealiza el verdadero funcionamiento del mercado, en tanto que en dicha teorización «la coordinación mercantil y la información subjetiva es en verdad una construcción normativa basada en supuestos irrealizables – competencia atomística, información totalmente descentralizada al nivel de los individuos [...]– y no una descripción certera de lo que sucede en realidad» (Cockshott y Nieto, 2017: 252), como por ejemplo la sobreproducción de compañías como BMW que abaratan el producto e incrementan la producción aunque la oferta descienda; esto es algo no puede explicarse por la racionalidad mercantil. Y es que los autores austriacos entienden a la racionalidad económica en tanto que racionalidad mercantil. Por su parte Cockshott y Nieto entienden que, debido a que la valoración de los medios y los fines en el mercado siempre se encuentra distorsionada y mediada, el cálculo racional – mercantil– en el capitalismo es «no racional desde el punto de vista de las posibilidades técnicas existentes y de las verdaderas necesidades sociales de la población» (Cockshott y Nieto, 2017: 253).

La tesis de la imposibilidad del socialismo se basa en fundamentos ideales, utilizando una falacia argumental. Mises y Hayek reducen el contenido – como las variaciones registradas, las proporciones, etc.– a la forma, es decir, a la forma específicamente histórica en la que el cálculo se lleva a cabo en el capitalismo. «En efecto, como la forma en que se determinan los costes [...] en el sistema capitalista es por medio de la libre concurrencia, Mises y Hayek consideran que el cálculo económico racional sólo es posible por esa vía» (Cockshott y Nieto, 2017: 238), es decir, los austriacos toman una forma de cálculo como la única posible, entendiendo que los procedimientos de la toma de decisiones económica, atomística y maximizadora del interés particular como parte fundamental de toda forma de cálculo racional. Sin embargo, los autores de la teoría cibercomunista consideran que el proceso de cálculo en el capitalismo es confuso y se encuentra distorsionado; no obstante, consideran que gracias a la tecnología cibernéticas es posible una forma de cálculo no mercantil, sino basada en el tiempo de trabajo. A este respecto mencionan que Wal-Mart o Amazon funcionan a la manera de una única empresa, utilizando la cibernética pero en el marco confuso y distorsionado del mercado, donde dichas compañías se reservan la información.

Y es que los autores de la teoría cibercomunista encuentran imágenes del futuro utópico emergiendo en nuestro propio presente. En este sentido, los autores pretenden seguir esa idea de Bloch de que la "utopía concreta" debe estar siempre en relación con las posibilidades objetivas de una determinada situación histórica. Los ejemplos de Wal-Mart y Amazon son ejemplos históricos. Pero Ernest Bloch afirma que «las utopías abstractas habían dedicado las nueve décimas partes de su espacio a la pintura del Estado futuro, y sólo una décima parte a la consideración crítica, a menudo sólo negativa, del presente» (Bloch, 2004: 197). Por tanto, el pensamiento utópico debe aunar tanto la crítica del presente – por ejemplo, de las consecuencias perjudiciales de cadenas monopolistas como Wal-Mart y Amazon– con la figuración y la teorización de la sociedad del futuro; de esta manera, Bloch señala que Marx va corrigiendo «las anticipaciones de las utopías por medio de la economía, por las transformaciones inmanentes de las formas de producción e intercambio» (Bloch, 2004: 197), siendo tarea de la teoría cibercomunista corregir la utopía a través de la economía. A este respecto, Cockshott y Nieto afirman que:

> «Para que el comunismo marxista no devenga mera especulación utópica, el reto que se le plantea en el contexto de las sociedades complejas actuales es demostrar que se trata de una alternativa no sólo deseable desde un punto de vista ético (de la justicia social y la libertad), sino también institucionalmente viable, explicando cómo podría funcionar otro sistema de producción y asignación de recursos sin repetir los errores de las experiencias pasadas. Para ello debe especificar los principios económicos fundamentales en los que habría de basarse esa nueva sociedad postcapitalista así como los dispositivos institucionales que los harían operativos» (Cockshott y Nieto, 2017: 33).

Los requisitos que la teoría cibercomunista se impone a sí misma, además del mandato dialéctico de historizarlo todo, comprenden tanto la necesidad de coherencia lógica de la teoría, como la existencia de las condiciones tecnológicas que permitan la aplicación real y efectiva de la propuesta. Es decir, podemos encontrar teorizaciones que dibujan un futuro deseable, pero que no se hallan en consonancia con las posibilidades objetivas e históricas de la postmodernidad. «Una propuesta puede estar formalmente bien fundada, ser internamente consistente, pero si su realización depende de condiciones que no están disponibles, el el resultado será necesariamente insatisfactorio» (Cockshott y Nieto, 2017: 34).

Este problema de la falta de una tecnología lo suficientemente desarrollada, lo encontramos sin duda en los experimentos cibercomunistas en la URSS. La tesis de los autores consiste en que las reformas mercantiles, favorables al mercado y a la extensión de las formas de la propiedad privada, no eran las únicas medidas políticas que podían implementarse en la URSS; hubo propuestas revolucionarias en el campo de la cibernética que no fueron escuchadas por los burócratas soviéticos. «Un nutrido grupo de destacados académico soviéticos [...], se propuso desarrollar en sucesivas tentativas un proyecto para establecer un sistema computerizado de gestión planificada de la economía nacional» (Cockshott y Nieto, 2017: 27) antes de la caída de la URSS.

Los autores señalan que la primera propuesta cibercomunista corrió a cargo de Anatoly Kitov, considerado como uno de los fundadores de la cibernética soviética. Basándose en la redes militares con las que trabajaba, propuso que la tecnología computacional y sus procesos no se limitaran a las redes militares, sino que se expendieran a la economía. La propuesta, como el lector puede imaginar, fue rechazada, igual que fueron dejadas de lado el resto de propuestas. El segundo intento tuvo lugar a principios de los setenta y corrió a cargo del director del Instituto de Cibernética de Kiev, Viktor Gluschkov, quien amplió el proyecto de Anatoly Kitov a través un sistema de flujos centralizados y descentralizados al mismo tiempo, que era capaz de ir creando nodos locales, codificando datos, digitalizando las comunicaciones y llegando a posibilitar la sustitución del dinero por un sistema electrónico de pagos. «Gluschkov lo volvió a intentar años después [...], con el proyecto OGAS, concebido como una auténtica red descentralizada y antiburocrática de gestión económica en tiempo real con la participación de los propios trabajadores» (Cockshott y Nieto, 2017: 27). A este respecto, podemos señalar que la propuesta cibercomunista aparecía ya dotada de un enorme grado de complejidad.

De la propuesta cibercomunista destacaremos también el estudio de las precondiciones lógicas de aparición de fenómenos como Wal-Mart o Amazon: el *big data,* el cálculo algorítmico, la computación, entre otros ejemplos, invenciones que no son leídas como negativas –aunque en nuestras sociedades dichas tecnologías se encuentren orientadas al control– sino como condiciones de la irrupción utópica de una economía socializada y planificada, donde la totalidad social decide democráticamente sobre los objetivos de la producción, el destino del excedente o la inversión social, mediante la decisión colectiva de los planes macroeconómicos a largo plazo.

Respecto a los mencionados planes, podemos señalar que para el cibercomunismo la planificación económica requiere de la participación de la totalidad de la sociedad en la economía. Los objetivos de desarrollo de la economía, el destino de la inversión en la red productiva y en los servicios sociales, las principales magnitudes de la economía; todo depende en este sentido de la decisión democrática, que es facilitada gracias al ciberespacio, de forma que no resulta complicado imaginar que los datos de las tarjetas laborales se encontraran disponibles en la red, así como una aplicación en que cada sujeto pudiera votar por los objetivos económicos, la realización de infraestructuras o inversión, decidiendo también la parte de los excedentes que serían destinados a otros sectores –como los sectores pasivos de la sociedad–. A este respecto, la planificación democrática de la economía depende de la revisión en tiempo real del plan. De esta manera, el control social de las fuerzas productivas y la elaboración del plan macroeconómico supone la sustitución del proceso espontáneo y anárquico de la producción capitalista. Lo que queremos destacar es que tanto la obra de Jameson como la teoría cibercomunista, ayudan al lector a comprender que las condiciones de la sociedad utópica cibercomunista se encuentran ya desarrollándose en estos mismos momentos; la tecnología cibernética puede ser orientada en un sentido revolucionario, por lo que debemos atrevernos a ir más allá del mero reformismo de fuerzas políticas como Podemos.

Acerca de la crítica de Žižek a Jameson

Creemos que la crítica, dirigida contra la dialéctica marxista, de que el comunismo conservaría el capitalismo –muy especialmente el alto desarrollo de la productividad capitalista–, no puede aplicarse al pensamiento jamesoniano. A este respecto, podemos mencionar aquí lo que Žižek considera como un «malentendido realmente utópico de la *Aufhebung* [asunción]», a saber, «distinguir en el fenómeno tanto su núcleo saludable como las desafortunadas condiciones particulares que impiden la realización completa de su núcleo, y después librarse de tales condiciones para permitir que el núcleo desarrolle plenamente su potencial» (Zizek, 2012: 793). Así, en el comunismo, el capitalismo estaría asumido –*aufgehoben*–, negado al mismo tiempo que conservado. De esta manera, Žižek parece reprochar al pensamiento utópico que intente conservar el alto nivel de productividad capitalista, al tiempo que pretende librarse de las consecuencias sociales y ecológicas de esta. Sin embargo, el método de interpretación de Jameson no consiste en una operación de asunción; no trata, por ejemplo, de conservar la producción o el concepto de producción.

En este sentido, cuando referíamos anteriormente al estudio jamesoniano de Wal-Mart, entendíamos que lo que trata es de captar la forma emergente de un nuevo concepto de producción en el que ha desaparecido la contradicción o tensión existente entre producción y distribución; es decir, el norteamericano intenta captar las formas de emergencia del futuro utópico en nuestro propio presente, y no pretende conservar en tanto que negada la producción capitalista contemporánea. Por tanto, consideramos que el reproche que hace Žižek al pensamiento utópico de raíces marxistas, podría aplicarse a Lenin –puesto que pretendía «amputar» los aparatos capitalistas como el monopolio para utilizarlos en la sociedad del futuro–, pero esa crítica no puede sostenerse en el caso de la obra del norteamericano, dado que Jameson no pretende conservar la productividad y los aparatos capitalistas como negados, sino de captar la emergencia de un nuevo concepto de producción.

En este sentido, el norteamericano señala que el pensamiento dialéctico tiene también un sentido reactivo y no solamente activo; si es reactivo es porque depende de las normas del modo de pensamiento preexistente contra el que reacciona. De esta manera, en una sociedad utópica futura, nos indica que «si tiene éxito, la dialéctica desaparece como tal. Si el pensamiento dialéctico alguna vez desbanca al pensamiento no dialéctico y se establece en su lugar, si todos pasan a pensar dialécticamente, entonces [...] una especie hasta ahora desconocida de conciencia utópica, habrá ocupado su lugar» (Jameson, 2009: 61).

La posición política de Jameson

Jameson entiende que la utopía es un requisito para la política revolucionaria pero, por desgracia, actualmente nos encontramos con que las organizaciones y partidos de izquierda han sido incapaces de vincularse a un proyecto utópico que dote de energía y pasión a los militantes, como sí ocurría en el siglo pasado. A pesar de su vinculación con el marxismo, Jameson entiende que este se encuentra en crisis actualmente, aunque esto no refiere sino a que la ideología marxista es incapaz de proporcionar una concepción utópica de cómo debería ser una sociedad diferente ni de qué manera cambiarían las relaciones sociales; no obstante, los «instrumentos de análisis» del marxismo –la dialéctica– siguen siendo productivos. Así, el norteamericano propone que cambiemos el lenguaje del comunismo por el utópico, aunque sin llegar a descartar completamente el eventual regreso del vocabulario socialista.

Jameson se sitúa, por tanto, en una posición utópico–revolucionaria muy distinta al reformismo de la socialdemocracia. Comparte la exigencia mínima de la utopía que teoriza Marx, a saber, una «asociación de hombres libres» en la que sea posible el pleno desarrollo de las capacidades y habilidades humanas. De igual manera, comparte la idea marxista de que, en la producción capitalista, son los trabajadores quienes se forjan sus cadenas de oro. En este sentido, podemos mencionar que en *Representar el capital* (2011) Jameson se refiere a la «máquina infernal» del capitalismo como sistema autotélico que extingue sus elementos constitutivos en el pasado. Así explica la idea de Marx de que son los proletarios quienes se forjan sus cadenas de oro, en el sentido de que el obrero empieza a trabajar, es decir, produce plusvalor, pero al mismo tiempo produce el fondo con el que se le paga –el capital variable.

Por tanto, no se puede detectar el origen de ese intercambio de dinero por fuerza de trabajo: «No es el capitalismo sino el trabajo lo que se halla al principio de este proceso; el momento en que por fin se materializan los salarios y tiene lugar realmente el intercambio de dinero por fuerza de trabajo es “algo que siempre ya ha sido”» (Jameson, 2011: 106). El capitalismo borra esos «primeros momentos» en un pasado inescrutable. Mientras que las políticas reformistas tratan de regular el capitalismo, afianzan de esta manera las cadenas de oro de los trabajadores; a juicio de Jameson, la socialdemocracia trata de evitar el colapso del sistema. Afirma que «la enseñanza de que el capitalismo es un sistema total apunta a demostrar que no es posible reformarlo, y que sus reparaciones, en un principio concebidas para prolongar su existencia, necesariamente terminan por fortalecerlo y acrecentarlo» (Jameson, 2011: 146–147). Con que una de las enseñanzas políticas del primer tomo de *El capital* (1867) consiste en captar como una evidencia el hecho de que «“las injusticias y las desigualdades” forman parte estructural de este sistema total, con lo cual nunca pueden ser reformadas» (Jameson, 2011: 147), apareciendo entonces el argumento de la regulación del capitalismo como un argumento que trata de evitar el colapso del sistema.

Precisamente, Podemos es una de esas fuerzas políticas que tratar de eludir el hundimiento del capitalismo a través de su apuesta por regulaciones de distinto tipo que sólo acaban conduciendo a fortalecer el capitalismo; cuando Pablo Iglesias se refería a Jameson en *La Tuerka,* aseguraba de que sus propuestas resultaban adecuadas para un profesor universitario como el norteamericano, pero no para hacer política en España, lo que no debe extrañarnos viviendo de un reformista.

Pero Jameson apuesta por que las fuerzas políticas de izquierdas no se limiten únicamente a las luchas sindicales y laborales; se sitúa en una posición utópica, es decir, revolucionaria, entendiendo que debemos enfrentarnos a los límites de nuestro pensamiento para de esta manera ser forzados a pensar en la ruptura. Es decir, para el norteamericano la filosofía de la esperanza – el marxismo– debe situarse en la línea de frente de la historia y pensar necesariamente la revolución. Precisamente, la pulsión utópica mueve al propio proyecto de Jameson, quien trata de abrir el pensamiento al todavía–no–ser de la sociedad sin clases.

PARTE II: REPETIR A JAMESON.

El NFT como utopía.

Varoufakis trabajó como asesor de Valve, la empresa propietaria de Steam –la mayor tienda de videojuegos para PC–, y creemos que resulta de interés referir su afirmación de que: «el NFT no puede cambiar un mundo del arte donde el arte es una mercancía dentro de un universo de personas y cosas mercantilizadas», puesto que «cualquier servicio, moneda o bien digital que se construya dentro del sistema actual simplemente reproducirá la legitimidad del sistema actual» (Varoufakis, 2022).

Antes de invertir dialécticamente la posición de Varoufakis, debemos comenzar introduciendo los conceptos de NFT y de tecnología blockchain. Esta última puede ser concebida como cadena de bloques; una estructura de información sincronizada en la que la adicción de un nuevo bloque a la cadena supone la transmisión de información desde el bloque anterior al que acaba de añadirse; así, podemos imaginar una serie de conjuntos de información (como los NFTs) que parten de un bloque original y que van formando una cadena de manera en que la información es replicada mediante la forma de la transmisión sucesiva a partir de los nodos o puntos de conexión, lo que permite llegar a la coordinación y sincronización de los flujos en el ciberespacio, en el sentido de que todas las entradas de información son registradas y cotejadas en tiempo real a partir de la totalidad los puntos de conexión, de manera que no es posible falsearlas. Por otra parte, el NFT es la infraestructura de bits o meta–etiqueta en la que es posible añadir capas de información en diferentes niveles y que circula por la cadena de bloques, y que generalmente adopta la forma de mercancías digitales como las obras de arte que refería Varoufakis.

La inversión dialéctica de la posición de Varoufakis, que citamos aquí como figura que simboliza a aquella izquierda reformista que no es capaz de comprender las potencialidades de las invenciones del capitalismo, consiste en repetir el gesto de Jameson, quien en su análisis de Wal-Mart afirma que las precondiciones lógicas de aparición de un fenómeno –como el código de barras, el *container* o el *big data*– que aparecen en un primer momento bajo el signo de lo negativo siendo utilizadas para destruir el tejido del mercado minorista de Estados Unidos, pueden ser consideras desde su polo positivo como invenciones que posibilitan pensar el surgimiento del futuro utópico: la emergencia de un nuevo concepto de producción.

Destacaremos que Varoufakis señala mediante el término «feudalismo tecnológico» que la tecnología del blockchain y del NFT se encuentra orientada hacia el polo negativo de la especulación, al igual que ocurre con el ciberespacio, que sirve para el control social; a este respecto, afirma que las grandes empresas tecnológicas como Meta tienen como objetivo convertirse en una suerte de *feudos digitales*. Como revolucionarios, por tanto, afirmamos lo contrario repitiendo la operación de Jameson; las invenciones tecnológicas, que actualmente son utilizadas por los intereses del dominio, son las únicas que nos permiten concebir la liberación en el sentido de que la confusión y la destrucción inherente al funcionamiento del mercado podría ser invertida mediante la planificación y la coordinación; es decir, la sincronización que necesitamos que alcanzar la sociedad del futuro, el cibercomunismo, tiene como precondición la tecnología de la cadena de bloques (blockchain) y del NFT.

De hecho, como apuntábamos, la sincronización es una de las características definitorias del blockchain. Es decir, pretendemos concebir esta y el NFT en el marco de la propuesta cibercomunista que contempla la posibilidad de una primera etapa, la de transición hacia el socialismo, en la que la mercantilización seguiría operando junto a diferentes enclaves en los que persistiría la propiedad privada. Y es que la propuesta cibercomunista se basa en las potencialidades actuales de la cibernética y la computación, lo que significa que Cockshott y Nieto no esperan a la hora de teorizar; advierten las potencialidades de la tecnología desde nuestro propio presente, lo que supone un ejercicio de pensamiento utópico.

Como referíamos anteriormente, Jameson nos enseña que para superar el fracaso de la representación en nuestra época postmoderna, debemos concebir al pensamiento utópico aunando *a un mismo tiempo* tanto el aspecto negativo del análisis como la propia perspectiva utópica. Es decir, incorporamos la crítica de Varoufakis de que la tecnología blockchain y de los NFTs se encuentran en estos momentos siendo apropiada por los intereses del dominio para especular, igual que ocurre con el ciberespacio, utilizado para controlar. De igual manera, otra de las críticas que se han vertido contra los NFTs consiste en que los desarrolladores de videojuegos no independientes utilizan dicha infraestructura de bits para manipular al jugador y que este invierta más dinero, lo que podríamos concebir como un proceso del capitalismo orientado a superar el estancamiento; es decir, en un mercado sobresaturado como el de los juegos de PC y dispositivos móviles, los desarrolladores tratan mediante los NFTs de aumentar la tasa de ganancia corriendo el peligro de convertir al arte de los videojuegos en una suerte de subasta en la que el mejor postor siempre gana. Además señalaremos que el uso de la cadena de bloques conlleva un enorme gasto energético, debido a que los especuladores (sobre todo en países como China) utilizan gran cantidad de energía, que en el caso del país asiático suele provenir del carbón y la contaminación que la extracción y procesado de este conlleva. Es decir, el primer paso que realiza Jameson consiste en la incorporación en el análisis de todas las críticas que se han vertido contra el objeto de estudio. Pero, ¿por qué no atrevernos a aunar las críticas con una perspectiva propiamente utópica?

A este respecto, debemos aclarar que la tecnología es fácilmente accesible; todos los trabajadores pueden crear NFTs en cualquier momento (por ejemplo: un disco de música de edición limitada), así como decidir las condiciones de distribución (cuántos discos tendrá cada tirada) y a qué precio desea comenzar la subasta pública, en la que cualquier persona puede pujar durante el periodo de tiempo establecido por el productor sin absolutamente ninguna oposición respecto al distribuidor. En esto último encontramos ya un eco de la emergencia de un nuevo concepto de producción que analizaba Jameson.

La tecnología de los blockchain y de los NFTs pueden ser considerados en el marco de una posible y muy deseable transición hacia el socialismo (es decir, en una fase previa a la superación de la clases sociales y a la abolición de la propiedad privada), en el sentido de que esa infraestructura de bits puede contribuir a la sincronización y la planificación de la economía, pues esta requiere del recabado y procesado de la totalidad de los datos refrentes a los flujos económicos, ¿y cómo procesar tanta información?, pues gracias a la mediación de la cadena de bloques y de los NFTs, que contienen datos relativos al movimiento de la cosa o mercancía almacenados en diferentes capas o etiquetas de información. Tan cantidad de flujos puede ser englobada y procesada en su totalidad gracias a invenciones del capitalismo como los ordenadores cuánticos, algo que no ocurría en el pasado, cuando los experimentos cibercomunistas fracasaron debido al escaso desarrollo de las precondiciones lógicas de aparición del fenómeno, es decir, de la tecnología computacional.

Los NFTS, además de servir a la sincronización y la planificación democrática de la economía, podrían ser considerados como una infraestructura que potencialmente contribuiría al mapeo cognitivo acerca del que teorizaba Jameson. Es en este preciso punto que debemos destacar que Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein propusieron la expresión *cadena global de mercancías* para referir todos los procesos de producción conducentes al acabamiento de la mercancía, desde el árbol en el bosque hasta la mesa sobre la que descansa la taza de café. «Desde entonces se ha desarrollado un corpus de literatura académica que examina cadenas de mercancías específicas al detalle, no solo reconstruyendo el trayecto desde la producción hasta el consumo sino examinando cada eslabón y conceptualizando qué nos dice cada cadena al respecto de la estructura y las dinámicas del capitalismo global contemporáneo» (Toscano y Kinkle, 2019: 186).

A este respecto podemos señalar que, frente al estancamiento de la imaginación utópica que dificulta a los sujetos postmodernos imaginar la sociedad del futuro, la literatura académica no ha sido capaz hasta el momento de concebir a la tecnología de los blockchain y de los NFTs en tanto que infraestructuras que permiten representar la *cadena global de mercancías*. Nuestra propuesta en este sentido es que imaginemos una situación en la que, en cada proceso de producción de la mercancía, nuevos bits serán añadidos a la meta–etiqueta del NFT, no sólo en lo concerniente a la propia elaboración, sino también respecto al proceso de obtención de las materias primas así como del mismo orden virtual que sostendría la red cibercomunista en una fase transicional hacia el establecimiento del comunismo. Es decir, con cada proceso de obtención de materias primas, elaboración de la producción y distribución mediante la orden virtual de la red, se añadirá una nueva capa de información al NFT. Por supuesto, se añadirán también los niveles de información referentes a las perturbaciones causadas por la mercancía en la equilibrio metabólico del planeta. E iremos un paso más allá sugiriendo que los propios trabajadores podrán añadir más niveles a la meta–etiqueta referentes a las condiciones de producción, añadiendo comentarios, cifras, tablas o incluso vídeos, por ejemplo: quejas sobre el estado del espacio de trabajo en una fábrica de microchips destinados a otras ramas industriales, estando dicha interrelación entre sectores económicos contemplada en los planes macroeconómicos sujetos a la toma auténticamente democrática de decisiones por parte de la totalidad social.

De esta manera, la tecnología de los blockchain y de los NFTs podría contribuir a romper (al menos parcialmente, pues en la fase de transición teorizada por el cibercomunismo seguiríamos en un mundo mercantilizado) con el fetichismo de la mercancía; las propiedades de la mercancía no aparecerían como propiedades de esta, sino que sería posible mapear cognitivamente todos los procesos de obtención, producción y distribución, para entender que la mercancía es un resultado de las relaciones sociales entre los seres humanos. Sin embargo, este no sería un pensamiento a través del mapa del globo terráqueo, tal y como ocurre en el arte de los videojuegos.

Los videojuegos no son propiamente un arte utópico, aunque pueden contribuir a pensar de qué manera podríamos representar la totalidad del capitalismo tardío. A este respecto, cabe señalar que Jameson afirma que, tras *Ecotopía* (1968) de Ernst Callenbach, la forma utópica se estancó al no saber incorporar en su contenido la irrupción del ordenador y la cibernética, desconociendo la forma de integrar la experiencia del sujeto postmoderno en los videojuegos y el ordenador; lo más llamativo en ese sentido es que Jameson no se limita a dejar constancia de la dicha paralización en la producción de utopías, sino que señala que el ciberespacio es un nuevo espacio enclave, es decir, una pausa en proceso de diferenciación social –teorizado por Luhmann– en el que se sitúa el autor utópico para ofrecer soluciones imaginativas a las contradicciones sociales de una determinada época histórica: «de hecho, el ciberespacio constituye un nuevo tipo de enclave, una subjetividad que es objetiva y que, como la teoría de sistemas de Luhmann, pero también como el estructuralismo y el postestructuralismo que la precedieron, suprime el «sujeto centrado» y prolifera de modos nuevos y postindividualistas» (Jameson, 2005: 21). Es decir, el autor utópico debe situarse necesariamente en el espacio enclave del ciberespacio para realizar las propuestas que rompan con el dogma neoliberal de que no hay futuro más allá del canibalismo y la destrucción del capitalismo.

Analizando filosóficamente el concepto de ciberespacio, Jameson entiende que es una creación literaria que, sin embargo, puede conducir a figurar la totalidad del capitalismo financiero, siempre a través de un lenguaje imperfecto. A este respecto, entiende que el ciberespacio es una abstracción elevada a segundo grado. La abstracción en un primer nivel consiste en «la metáfora de una ciudad que sería una red de información» (Jameson, 2015: 228), en que la urbe es concebida como una ciudad imaginaria de datos. Por otra parte, lo característico de la literatura ciberpunk –de la que *Neuromante* (1984) puede considerarse como un hito fundacional– es que eleva esa abstracción a un segundo nivel o a una segunda potencia; los datos que referíamos anteriormente en este mismo texto y que son transmitidos a través de la cadena de bloques (blockchain), y que tienen que ver con los distintos flujos y transacciones, son transformados en un segundo nivel de la abstracción en representación en dos dimensiones de lo que, en realidad, se trata de modelos tridimensionales. En este sentido, el norteamericano señala:

«La naturaleza peculiar de una abstracción a la segunda potencia que, habiendo tenido acceso a páginas y páginas de claves numéricas que ya son, en sí mismas, abstracciones estadísticas de negocios reales, de ganancias reales, de transacciones reales, ahora lo transforma todo en imágenes e imágenes, además, del orden de la *paper architecture* [prototipos utópicos en papel], a representaciones en dos dimensiones de modelos tridimensionales [...]. Aquí, en este nuevo nivel, lo que puede imaginarse y captarse mentalmente es la nueva dimensión de la pura relación –lo que Le Corbusier comenzó a teorizar como las «trayectorias» a través del espacio –ahora intensificada hasta un grado incalculable » (Jameson, 2015: 230).

Lo que se capta es una totalidad que se encuentra en perpetuo movimiento y transformación, una totalidad que se proyecta también en la mente de Case, el protagonista de *Neuromante*. A este respecto, Jameson señala que en la obra de Gibson puede detectarse una figuración del tipo de abstracción del capitalismo financiero. Recoge la teoría de la evolución en tres etapas de Arrighi (2010): tras haber superado la necesidad de la producción –la producción como tal ya no resulta tan urgente– y de haber tenido lugar la posterior saturación del mercado, entonces el capitalismo irrumpe en su forma financiera, quedando a cargo de una producción estancada. Jameson afirma que «la única vocación del *cyberpunk* era transmitir en forma literaria ese nuevo tipo de abstracción» financiera (Jameson, 2015: 232), algo que no había logrado la forma utópica.

En lo referente a los videojuegos podemos referir la obra para PC titulada *Yo presidente. Objetivo: La Moncloa* (2008) así como su continuación *Yo presidente: Crisis global* (2009). En dichas obras, el jugador se encuentra ante la representación de la totalidad del planeta mediante un mapa 2D (que se convierte en 3D al acercar el zoom a zonas como las urbes); a este respecto, el jugador debe ir aprobando y promoviendo distintas políticas nacionales de manera que, si elige España, puede acceder a la representación de los flujos económicos y demográficos a partir de tablas, informes, datos y gráficos. En el caso de que adopte políticas comunistas, la partida terminará; el jugador recibirá la llamada de instituciones como la UE o la OTAN, anunciando el cese del ocupante de Moncloa. *Game over*. El juego habrá terminado y paradójicamente lo habrá hecho de una manera similar a lo que ocurrió en el caso real de Syriza en Grecia.

Si referimos el videojuego a modo de ilustración, es porque el mapa adquiere una posición central en la experiencia del jugador y resulta de interés señalar, a este respecto, que Jameson nos propone que vayamos más allá del pensamiento a través del mapa:

> «Ya que todos saben lo que es un mapa, hubiese sido necesario añadir que el mapeo congnitivo no puede (al menos en nuestros días) suponer algo tan sencillo como un mapa; de hecho, una vez comprendido a qué apunta el mapeo cognitivo, es indispensable descartar toda forma de pensamiento en el mapa e imaginar otra cosa» (Jameson, citado en Toscano y Kinkle, 2019: 34).

Imaginar nuevos prototipos utópicos, sólo que en esta ocasión no mediante el soporte del papel sino del ciberespacio; la construcción de dichos prototipos, por tanto, puede ser generado a través de tecnologías como las del blockchain y los NFTs en el sentido de que constituyen infraestructuras de bits que permiten albergar distintos niveles de información y representar la *cadena global de mercancías*, no mediante mapas, sino en diferentes formas representacionales; además de almacenar dicha información, dichas tecnologías permiten su transmisión en tiempo real así como su sincronización con todos los nodos existentes. Esto último recuerda al Cybersyn de Allende, que almacenaba y sincronizaba los datos referentes a fábricas que dependían al mismo tiempo de otras ramas industriales. Esto significa que las precondiciones lógicas para la implantación de la fase de transición hacia el cibercomunismo se encuentran emergiendo hoy en día, una cuestión de profundo calado político que no son capaces de captar las agrupaciones reformistas que sólo tratan de poner axiomas para que el sistema no explote como una bomba de relojería.

Frente al reformismo y sus teorizaciones, que privilegian un diagnóstico negativo, por tanto, los revolucionarios respondemos que en el capitalismo tardío ya se encuentran las condiciones para el establecimiento de la planificación democrática, la sincronización y la representación de la economía en términos figurados. Ante la complejidad de la postmodernidad, que como señalaba Jameson transciende nuestras capacidades de mapeo cognitivo, las nuevas innovaciones del capitalismo como el blockchain y los NFTs pueden ser utilizadas (dentro del marco de la propuesta cibercomunista) desde su polo positivo y propiamente utópico para la figuración de la totalidad del capitalismo tardío y el establecimiento de la red cibercomunista a partir de diferentes nodos de conexión de la cadena de bloques o blockchain, la transmisión en tiempo real y el almacenamiento de los datos en diferentes capas de NFTs. Mientras que los NFTs se utilizan hoy en día para especular, es posible imaginar que dicha infraestructura de bits sea utilizada en la sociedad futura para representar la *cadena global de mercancías*. Es en este sentido que Jameson sugiere que «nuestra tarea como artistas, críticos, etc., es hoy tratar, en cierta medida, de recapturar o reinventar una nueva forma de representación de esta nueva totalidad global» (Buchanan, 2007: 85).

Es decir, a lo largo de este texto hemos tratado de mostrar que aquello que aparece en un primer momento como obstáculo para nuestra libertad, puede ser invertido dialécticamente para concebirlo en un sentido liberador, revolucionario: la tecnología debe ser supeditada a la decisión democrática de la totalidad social para que de ese modo no nos encontremos ante *feudos tecnológicos* sino ante *nuevas tierras ciber-común-espaciales*; sin embargo, esta necesidad sólo puede ser plenamente asumida en el caso de que escapemos de los diagnósticos negativos que acaban conduciendo a la desesperanza pues, al fin y al cabo, por mucho que insistan los defensores del sistema capitalista y los reformistas que fortalecen este, el futuro no está escrito.

Amazon como utopía: acerca de la tensión entre producción y distribución.

Artículo publicado originalmente en Canino, consultado el 20/2/2021.

Enlace

¿Quién de nosotros no se ha sentido, en alguna ocasión, un poco culpable por comprar en Amazon? En numerosas ocasiones, cuando debatimos acerca de grandes cadenas como Amazon o AliExpress, solemos fijar nuestra atención únicamente en lo negativo: bajos salarios, violación de derechos sindicales, venta de datos personales de los clientes, o la destrucción del pequeño comercio. Sin embargo, lo que pretendemos con este artículo es aunar esas críticas negativas con la perspectiva positiva o esperanzadora, para tratar de captar las formas de emergencia del futuro utópico.

Es decir, nos situamos en el espacio de la ambigüedad del pensamiento dialéctico, que trata de aunar lo positivo y lo negativo a un mismo tiempo. Amazon y AliExpress pueden entenderse desde esa posición ambigua, en tanto que esas grandes cadenas pueden mantener bajos los precios y la inflación, de manera que contribuirían a mejorar la vida de los trabajadores. Al mismo tiempo, dichas cadenas causan también la pobreza de los empleados y acaban acelerando aun más el desmantelamiento del tejido productivo de los países donde viven esos mismos trabajadores. Además, acaban con el pequeño comercio. De esta manera, podemos entender que Amazon y AliExpress no constituyen excepciones, sino que expresan la dinámica del capitalismo que se devora a sí misma, que extingue el mercado a través del propio mercado.

En este sentido, podemos señalar que en su artículo *La utopía como replicación*, incluido en *Las valencia de la dialéctica* (Eterna Cadencia, 2013), Jameson analiza Wal-Mart a partir de la idea de Marx de que el capitalismo genera su propia destrucción. El pensador norteamericano encuentra que cadenas comerciales con posibilidades de convertirse en monopolio, como Wal-Mart, pero más recientemente– añadiríamos nosotros– Amazon y AliExpress, pueden concebirse como fenómenos utópicos. «Lo que generalmente se pone en juego en la explicación es, por supuesto, el crecimiento del monopolio: y en efecto será un monopolio que perversamente deseo identificar como un fenómeno utópico» (pág. 475). Señala que para Lenin la sociedad del futuro estaba madurando en el presente especialmente bajo la forma del monopolio, pues para el revolucionario ruso la disolución del Estado consistiría en la apropiación de los monopolios y su gestión por parte de los trabajadores.

Por tanto, Jameson nos invita a que concibamos el monopolio como una suerte de experimento del pensamiento, en el que podemos detectar lo emergente en oposición a lo residual: el futuro utópico. «"Utópico", a saber, que lo que es actualmente negativo puede imaginarse como algo positivo en ese inmenso cambio de valencias que es el futuro utópico. Y así es como quiero que consideremos a Wall–Mart [...]; a saber, como un experimento del pensamiento» (pág. 481). A este respecto, podríamos imaginar fácilmente que Amazon podría utilizar su poder para imponer otros criterios – como podrían ser los ecológicos– sobre los vendedores de la plataforma, con que esos criterios podrían ser impuestos de manera centralizada y monopolística, repercutiendo positivamente en la sociedad. Pero Jameson nos anima a ir más allá de esa sugerencia utópica, para apuntar que debemos reconocer e incorporar todas las críticas que se le puedan hacer a Amazon, lo que no quita para que podamos captar la forma emergente de un nuevo concepto de producción, un concepto utópico en el que se tiende a eliminar la oposición – sostenida a lo largo de la historia del capitalismo– entre la producción y la distribución.

Lo más interesante de este análisis, a nuestro juicio, es que puede detectarse una nueva forma emergente de la producción que no entraría en tensión con la distribución. Respecto a Amazon, podemos poner el ejemplo de un escritor que decide subir su ensayo a la plataforma, en versión Kindle, decidiendo su distribución gratuita; en este caso nos encontramos con que la oposición entre producción y distribución se ha atenuado. El problema se produce cuando el autor intenta vender su libro fijando un precio que se ajuste mínimamente al esfuerzo y los años que le ha costado escribir, es en este caso cuando la oposición se agudiza; dado que, a pesar de que la distribución de Amazon es muy rápida, la cadena impone condiciones lesivas, así como se reserva los derechos exclusivos de venta de la edición en formato Kindle. Es en este punto que debemos afirmar que el potencial utópico de Amazon se encuentra actualmente negado por la relación que mantiene su lógica como negocio con todo el *conocimiento* que este centraliza y modifica.

Las ciberutopías de los años 90 fracasaron, al haber entendido que se habría producido una suerte de superación de la materia con la llegada de las conexiones de internet. Se equivocaron creyendo que la base de internet era ideal, pensando que las identidades en la red no dependían del cuerpo del propio internauta; es decir, no concibieron la base material. De modo que, tras el fracaso de dichas utopías cibernéticas, la infraestructura de internet fue apropiada por la lógica del capital.

En este sentido, la propuesta utópica requiere fijar por un momento nuestra atención en la infraestructura material de cadenas con potencial monopolístico como Amazon. Dicha infraestructura se caracteriza por el procesamiento y la coordinación de la información, así como por una reducción en la oposición entre distribución y consumo en casos muy específicos – como el que hemos comentado previamente–. El desarrollo de ese potencial, pero desconectado de la lógica depredadora del negocio, podemos encontrarla en experimentos utópicos como el de Salvador Allende. El proyecto Cybersyn, que comenzó en Chile en 1971, más tarde llegó a controlar la información económica de todo el país mediante el envío por parte de las empresas nacionalizadas de las cifras de producción y consumo, de manera que el poder de la tecnológica y el conocimiento no se desenvolvía a través de la forma capitalista, sino de manera que fuera socialmente beneficiosa.

Así, podemos imaginar una plataforma al estilo de Amazon, pero que fuera colectiva, autogestionada, que se encontrara desvinculada de la forma capitalista, de manera que los productores que vendiéramos en esa cadena utópica pudiéramos no sólo conocer la información ahora oculta – como el proceso de valorización de nuestro trabajo–, sino coordinarnos entre nosotros especialmente para acordar de forma democrática las condiciones de distribución, de manera que la tensión entre producción y distribución que caracteriza al capitalismo fuera atenuándose hasta acabar disuelta en la historia.

Concluyendo, Amazon expresa no sólo la dinámica devoradora del capitalismo, que extingue el mercado por obra del mercado mismo, sino también la emergencia de un nuevo concepto de producción que, sin embargo, no puede desenvolverse en las condiciones actuales porque aún no hemos logrado desvincular el contenido de la forma–negocio de dicha infraestructura. Pero podemos apropiarnos de esta en un sentido transformador; por un futuro otro, porque todo lo humano tiende a la esperanza.

PARTE III: NARRATIVA

Tomás Moro en tiempos del coronavirus

Relato de Víctor Atobas, escrito en abril de 2021, que había permanecido inédito hasta ahora.

DÍA 1. ***Tomás Moro es designado viajero.***

11:13h Veo a personas amadas entre el gentío, que forma un círculo; estas queridas personas me están mirando, y yo les devuelvo la mirada. Espero a que una anciana termine de implorar a nuestro Señor, carraspeó un poco y, al fin, comienzo a hablar: «todas las decisiones que afectan a nuestro futuro como pueblo se deciden en común, como no podría ser de otra forma, hermanos y hermanas utopienses. El Consejo de Amaurota ha quedado desacreditado a primeros de este año de nuestro Señor, 1516, aunque no por nosotros, la gente sencilla, sino por nuestro querido rey Utopos, quien ha decidido hacerse a un lado para que no lo apartemos nosotros. Ya lo sabéis: la asamblea ha sido convocada, y debe ahora dar comienzo. ¿Es esto algo bueno? Desde luego, esta reunión puede concebirse a la manera de un proceso que nos incumbe a todos, y en un sentido general no puede ser considerada sino como un acontecimiento positivo, aunque temo que la cosa pueda cambiar a nivel personal. A este respecto, debo deciros que anoche no conseguí conciliar el sueño, pensando que esta asamblea podría designarme como viajero. Con que escuchadme: ruego que entendáis que soy un hombre provecto que se dedica a la huerta y al estudio; por tanto, esta misión sería más adecuada para uno de estos queridos muchachos, fuertes y tostados al sol del mediodía en las vegas de nuestros ríos. En este sentido, me niego…». Entonces advierto que algunos mozos llegados de las aldeas, empiezan a gritar, gesticulando con las manos. No sé exactamente qué están diciendo, de modo que me limito a esperar. Esta tensión es aún peor: todos se han quedado en silencio, mirándome. Sólo se escucha al viento colándose en la Casa de Todos, cuyos ventanucos han quedado pendientes de reparación. Entonces un escalofrío me abisma en esta pausa; mi cuerpo se desestabiliza, doy un paso hacia

adelante y a punto estoy de perder el equilibrio. Comprendo que la decisión ya ha sido tomada, que voy a ser yo quien deba arriesgarse a viajar hasta la nación de los atlantes, para investigar de qué manera podríamos los utopienses incorporar sus avances en la *tecné*, a nuestro alto desarrollo en el plano humano; algo así como una globalización de las técnicas y de los saberes. ¡Qué cursos más extraños toma la historia! Desde luego, qué ganas; Dios mío, a mi edad.

16:54h Las muchachas corren entre las mesas y se alejan para seguir jugando en el bosque; al poco, observo que los mozos siguen sus pasos entre la vegetación. ¡Qué edad tan dichosa!, ¡qué experiencias tan maravillas deberán estar viviendo entre los arboles! Por mi parte no puedo dejar de comer, pues esto me ayuda a no pensar y a sentirme reconfortado. Judías verdes con patatas, ensalada de berros, queso, cremas dulces, buñuelos, incluso me atrevo a probar la tarta de manzanas que unos hermanos han traído de sus casas y que está deliciosa. Sin levantarme de la mesa, escucho que un amigo pide disculpas por ausentarse, y veo que acude a la sombra de un chopo solitario para reunirse con su amada, con quien andaba en disputas. Las mariposas, tan huidizas por lo general, danzan alegremente por la pradera; la luz que baña a estas frágiles criaturas es la mismísima luz de Dios. Mientras sorbo el café, me pregunto cómo serán los atlantes. Aquí tenemos problemas, claro, pero me parece que estamos unidos; no por la sangre, ni tampoco por las viejas banderas, sino por nuestra común condición de seres humanos que – en tanto tales – comparten unos deseos comunes a su propia especie: libertad, felicidad. Dejo la tacita sobre el mantel, que está manchado de vino y distintos líquidos: salsas, cremas, purés. Apenas queda nadie a mi alrededor. En otra ocasión hubiera acudido gustoso al baile, donde los viejos se dejan invitar por los jóvenes, y viceversa; pero ahora, pienso, ahora debo prepararme para el viaje.

***

DÍA 2. ***El fundador de la utopía es transportado por error hasta la Plaça de Catalunya.***

00:13h Entre la espesura, logramos al fin encontrar las runas, que nos indican que el portal mágico se halla próximo. Sin embargo, la espesa vegetación ha obstruido el camino. Gerardo Alacena, que me ha acompañado a través del bosque Mitago, se queda atrás y murmura que sólo yo he sido designado para emprender este peligroso viaje. Le imploro ayuda, pero acabo por resignarme. El ramaje hechizado que cubría el camino se está desanudando, dejando así de obstruir el sendero que conduce al portal. Cuando las ramas regresan a su lugar, en los troncos de los árboles y los setos, comprendo que ha llegado la hora. Vuelvo la cabeza y le digo hasta luego a mi amigo. Cruzo el portal.

00:14h Abro los ojos. Me encuentro en la ciudad más avanzada que jamás haya podido concebirse.

00:30h Una señora camina presurosa; no hay nadie más en toda la plaza, que es la más extensa de cuantas yo haya visto. No puedo evitar dar un respingo al distinguir que una tela verdosa cubre su boca; sin duda está muy enferma, quizás a punto de reunirse con nuestro Señor; de ahí que marche con ese andar angustiado, pienso. Ya no me parece tan buena idea la de salir corriendo detrás de ella para pregunta dónde me encuentro.

00:57h Ya no estoy en 1516, de eso sí estoy seguro.

3:35h Imperfecta oscuridad en los cielos: unos puntos brillan y aunque parezca increíble, hermanos utopienses, esos puntos diamantinos se mueven; sin embargo, su fulgor no se parece en nada a las estrellas fugaces ni a ningún otro tipo de astro que conozcamos en nuestra isla.

3:36h Veo un letrero que dice *Pl. Catalunya*. ¿Verdad que ponen nombres extraños a las cosas?

4:38h Por otra parte, debo dejar anotado que los atlantes, si es que esta civilización tan avanzada es la suya, han logrado idear una lámpara harto extraña que no es como uno de esos candeleros a los que estamos acostumbrados nosotros – los que nos traen de Limoges o alguna otra ciudad–; su lámpara es mucho más desarrollada que la nuestra, puesto que de alguna manera logran que el fuego corra bajo las losas de la acera y vaya a prenderse en lo alto de una torre, donde se halla situado el candil.

6:11h Admiro el amanecer, pero el nerviosismo...

6:51h Después de tanto tiempo, veo a otro señor; también lleva una tela verde a altura de la boca, y arquea las cejas al observar mis amplios y holgados ropajes. «Buen señor, ¿me puede decir dónde se encuentran las autoridades atlantes?», digo, pero el hombre se limita a apretar el paso.

8:48h Camino por los alrededores de la plaza, preguntándome dónde se han metido los atlantes.

13:49h Me acerco a la vía, bajo un pequeño escalón cuidado de no resbalar; adentrándome en este firme negro, rugoso, perfectamente esparcido, pienso que esta perfección en hacer los caminos no puede venir de las manos de los hombres. El camino es negro pero está pintado con rayas blancas.

13:52h Un extraño carromato galopa por la vía, ocasionando un terrible ruido antes de detenerse delante mí. Observo que el carro se halla recubierto de una envoltura metálica, interrumpida por una superficie de vidrio combado; tras esta veo a dos señores con gorras que parecen estar molestos conmigo, a juzgar por los gestos que hacen. Pero es que no os lo vais a creer, queridos hermanos utopienses; no puedo moverme de lo pasmado que estoy. El carro de caballos oculta a los propios animales bajo la cobertura metálica, de manera que estos no cocean a los viandantes como ocurre en nuestra isla bendita; este es otro de los inventos que debemos introducir.

13:53h Los dos buenos señores se bajan del carromato. Uno de ellos se acerca hasta mí, mientras el otro permanece junto a los jamelgos ocultos, supongo que para darles de comer abriendo una de las secciones laterales – que también son de vidrio–. Sin embargo, no veo que saque un manojo de zanahorias. Temo que los animales se asfixien o mueran de hambre. «¿No sabe que se ha decretado el estado de alarma en toda España?», me pregunta el hombre que se acercado sin galantería hasta mí, que lleva bigote y un estrafalario sombrero. «¿Estado de alarma? Dios no sabe nada de estados de alarma», le respondo al hombre del sombrero. «Dios nos ha proporcionado voz a los humanos para que seamos nosotros quienes hablemos, y desde luego a mí no me parece que a ustedes, los atlantes, les esté yendo nada mal. ¿No creen? ¡Miren todo lo que han conseguido, y encima fingen estar alarmados!». Entonces el hombre vuelve la mirada hacia atrás, y su compañero, que no está alimentando a sus pobres podencos, se lleva un dedo a la sien y hace un movimientos en redondel mientras murmura *cucu*, *cucu*.

13:55h «¿Puedes dejar de escribir un momento en esos papelajos? Necesito que me respondas, ¿no te has tomado la medicación, verdad?», pregunta el señor del bigote. «Escuche; resulta de vital importancia que usted comprenda que debe comunicarme dónde puedo encontrarme con una legación, o hallar a alguna autoridad con la que...», pero el espía me interrumpe diciendo «nosotros somos las autoridades, ¿comprende?, será mejor que se deje de historias y me explique que hace aquí, en medio de la carretera, poniendo su vida y la del resto en peligro. ¿Acaso no entiende que puede ser atropellado, o contagiar a los demás?». «Yo lo único que sé, querido amigo, es que no dispongo de esos datos que me ha solicitado antes, ¿cómo los ha llamado?, ¿de–ene–i ?, en mi tierra no pensamos que las personas sean datos, por favor, por San Francisco y por todos los santos, únicamente nos dirigimos a nuestros hermanos como personas y no como cosas. Por cierto, ¿es que su compañero no va a alimentar a los podencos? Deben encontrarse exhaustos». El agente me miró de soslayo «¿Ha dicho que se llama usted Tomás Moro?». «Sí, pero también puede llamarme Rafael Hythloday. Mis hermanos isleños me llaman indistintamente Rafael o Tomás. Al principio serví a Enrique VIII, pero posteriormente me pareció que se podía vivir de una manera diferente y me pasé al bando del rey Utopos, quien permitió el establecimiento de una sociedad... no tan avanzada a nivel tecnológico como la suya, pues nosotros aún utilizamos caballos in–ocultos, bueyes labradores y candeleros araña... pero... ». Me gustaría añadir que nuestra sociedad, la de los utópicos, es más desarrollada en el plano humano, pero me guardo las palabras.

13:57h Soy prendido vilmente. Sin comerlo ni beberlo, como quien dice, lo que confirma la idea de que estos atlantes no entienden que se puede vivir de otra forma, sin tener que estar aprensando a las gentes sencillas del pueblo como yo. «Será mejor que nos acompañe, sin oponer resistencia. Ya le he leído sus derechos», dice el señor del bigote. «¿Pero a qué se está refiriendo? Usted es quien no tiene derecho a apresarme. En cuanto mis hermanos se enteren, se reunirán en asamblea y seguramente decidan enviar una misión expeditiva, y créanme, mi pueblo es pacífico... pero cuando se ataca a su gente es capaz de llevarse por delante a espías burdamente disfrazados como usted, qué menudo gorro lleva, ¿no le da vergüenza andar con esta diplomacia represiva? ¡Exijo ver a la legación atlante!».

19:20h El espía del bigote me empuja dentro de la mazmorra, pero logro sostenerme apoyándome en los muros. «Quizás tengas suerte, pirado, y te suelten por la pandemia. El sistema está colapsado. Si, sí, pero no te alegres tan rápido: quizás el juez acepte a trámite la denuncia por desobediencia, por haberte saltado la cuarentena», dice eso y después cierra el portón. Escucho la llave girando, pero intento mantener el alma serena. Doy vueltas alrededor de la mazmorra, tratando de no pensar en la terrible equivocación que han cometido los atlantes, y que podría acabar generando un conflicto diplomático entre ellos y nosotros los utopienses. Pienso que nuestras mazmorras, aun mejoradas, resultan una nadería al lado de este calabozo, que cuenta con letrina, lavamanos, un armario muy amplio, una estantería, una silla bastante incómoda para el estudio, así como unas raras formaciones cuadrangulares perforadas por dos agujeros simétricos y adheridas a las partes bajas de las paredes, una lámpara automática, y un ventanuco enrejado que da a la calle. Por lo que puedo ver, el edificio se encuentra alejado de la *Pl. Catalunya*.

23:40h Llevo horas echado sobre el jergón, sin poder apaciguar mi alma, sin entender a qué se refería el espía que me apresó. El sistema ha colapsado, pero no acierto a comprender a qué se refiere; lo de la pandemia me suena a pandemonium. Cuarentena suena a cuarenta, pero ¿cuarenta qué?

***

DÍA 3. *La declaración ante el juez del buen señor Tomás Moro.*

6:35h Rezo a nuestro Señor.

7:52h Se abre la parte inferior del portón y aparece un bandeja con el desayuno, que consiste en un cuenco de leche caliente con avena y ciruelas.

12:34h Miro a través de los barrotes del ventanuco; pasan algunos carros de caballos cubiertos con coberturas metálicas, pero nadie se detiene a alimentar a los podencos.

13:05h La bandeja del almuerzo contiene un plato sobre el que descansa un filete de color cárdeno, que me repugna.

13:39h Los pájaros cantan allá afuera, aunque apenas encuentran espacio entre tantos candeleros elevados, bancos ocupados, basuras atestadas, vías y aceras cruzadas, edificios apiñados de una manera espantosa – muchos son diferentes entre sí, los hay de escasa calidad pero también veo otros envueltos con cristal, como si quisieran expulsar la ciudad devolviendo el reflejo de la luz–. A pesar del ruido de los carromatos, alcanzo a distinguir las florituras de los pajarillos. Siempre me ha sorprendido la capacidad de estas pequeñas criaturas para seguir haciendo su arte; estos pájaros sí son iguales a los de Utopía. Nunca dejan de cantar.

15:09h Un espía abre la mirilla y me dice que me prepare para declarar en primera instancia ante la magistrada. Debido a un supuesto virus, asegura, la jueza me tomará declaración de forma telemática, pero yo no sé a qué puede estar refiriéndose con eso de la forma telematizada; mática me suena que proviene del griego mathos, ciencia, pero telemática no sé a qué puede referirse, como no sea a una ciencia de los fines o algo así, pero en tal caso debería haber sido llamada teleomathos, o incluso teleología.

21: 07h Soy conducido por un pareja de espiás, ambos con telas verdes cubriéndoles la boca, como si – al igual que la mujer que había visto en la plaza–, estuvieran enfermos. «¿Qué les ocurre, señores», me aventuro a preguntar. «Cierra el pico, criminal», me responde uno de ellos. Así que me callo, porque los servicios de espionaje de este reino atlante parecen entrenados en lo vil y rabioso; están enfermos, sin duda. Habiendo sido empujado a una sala repleta de sillas – aquí no abunda el arte de la sillería–, que cuenta con un estrado, advierto que no hay aquí magistrada alguna; sólo los dos espías, que se quedan detrás de mí. Pero, ¿qué es eso? Veo una suerte de lienzo acristalado, colocado sobre una peana, en la tarima. Acercándose hasta ese lienzo, pintado entero de negro, uno de los espías parece llevar a cabo una suerte de manipulación; se dedica a toquetear y al instante, Dios mío de mi vida, no os lo vais a creer, hermanos utopienses: ¡el lienzo se colorea a sí mismo! Aparecen colores y entonces distingo el rostro arrugado de una mujer. ¡Y esa mujer en el lienzo me está hablando a mí! Entonces no puedo evitar la sensación de que he conseguido captar una de las tecnologías más sorprendente de esta nación atlante; un lienzo autocoloreable. Doy saltos de alegría, pero uno de los espías desenfunda una suerte de palo y amenaza con golpearme si no respondo a la jueza, que ha seguido hablando sin que yo escuchara una sola palabra de que decía, obnubilado por el poder tecnológico de esta gente.

21:25h «Le estaba preguntando a qué profesión se dedica, así como el motivo por el que decidió desobedecer el periodo de cuarentena decretado por las autoridades gubernamentales», dice la mujer en el lienzo. Cuando empiezo a hablar, uno de los guardas me agarra del mentón y me obliga a mirar directamente a la pintura automática. Creo comprender lo siguiente: aunque la magistrada se exprese desde su despacho, situado lejos de las mazmorras, los colores del lienzo – en principio negro– se van organizando a sí mismos de manera que puedan reflejar la expresión presente de la jueza; un rostro poco agraciado, desde luego, pero dotado de una gran precisión en la pincelada. ¡Este invento es maravilloso! Pero no pudo detenerme en el deleite del descubrimiento, pues la jueza vuelve a referirme la pregunta de a qué profesión me dedico para ganarme la vida. «Qué pregunta tan absurda, señora Dolors, se lo digo con todo el respecto; pero en nuestra isla nadie tiene que ganarse la vida, porque consideramos que ya estamos vivos. Nadie tiene que luchar por sobrevivir, si es a eso a lo que se refiere. No matamos a nadie a trabajar, ni obligamos a nadie a sufrir. Jueces como usted tenemos de sobra en la isla, pero lo mismo que ejercen en los jurados, andan faenando en otras labores. Yo mismo participo en la cosecha, como todo el mundo, pero también me gusta dedicarme al estudio, al cuidado de los animales y a la literatura, así que supongo que me usted me consideraría un campesino literato, un pastor poeta, o algo así; en nuestra isla hay alfareros inventores, arpistas herreros, médicos cultivadores… tendría usted que ver lo que hemos logrado en Utopía, se lo juro. En cuanto a la segunda cuestión, ¿cómo era?, sí, lo de la cuarentena, supongo que se refiere usted a un periodo de cuarenta días, pero yo acabo de llegar a la Atlántida, así qué dígame, ¿cómo podría cumplir con un periodo de

cuarenta jornadas, si apenas llevo dos aquí?». Tras mi intervención, la mujer oculta su rostro con las manos y lanza un largo suspiro de desespero, tras lo cual dice: «usted limítese a tomarse la medicación y a quedarse en casa, o le aseguro que le impondré una cuantiosa multa».

23:01h Liberado al fin, camino por la ciudad tratando de preguntar a alguien si puede alojar a este hijo de Dios en su casa; estos intentos resultan infructuosos.

23:53h Debo alejarme de las vías y los caminos, para que los carros de caballos no sigan mi pista. Tras un rato, llego a un parque ajardinado, busco un seto y me oculto entre el ramaje.

**

DÍA 4 *La solución (confederada) de Moro a las disputas entre espanyols y catalans.*

6:37h *Nino, nino, nino*; así suenan los carros de caballos que galopan a toda velocidad por el perfecto camino que bordea el parque; dichos carromatos producen un ruido tan estridente que no os podéis ni imaginar, son de color amarillo y más grandes de lo acostumbrado. Me doy media vuelta cobijado en el interior del seto, pero esto es demasiado; cuando el ruido se extingue, los candeleros automáticos se encienden de pronto; y lo que es peor, al haberme movido, he ido a colocarme sobre unas piedras que se me clavan en las costillas. Cambio de postura.

7:34h Rezo a nuestro Señor.

7:41h El agua de la fuente sabe rara, como si hubiera sido filtrada a través de una calera; sin duda, no es agua apropiada para los bueyes ni para los caballos. Sin embargo, no veo un solo abrevadero. Debo dejar anotado que la tecnología de extracción de agua de los atlantes es mucho más desarrollada que la nuestra, dado que no parecen requerir de cubos ni poleas para sacar el líquido elemento; de hecho, el pozo se encuentra oculto. Me estoy dando cuenta de que, bajo la superficie de esta ciudad, hay muchas cosas soterradas.

8:07h Advierto que varias personas son conducidas por parte de sus respectivos cánidos, que parecen encantados en el parque.

8:56h Después de un rato buscando alimento, encuentro un bota, de cuya suela lamo un líquido amarillo que, quiero suponer, formó parte de unas natillas.

9:45h Estoy empezando a sospechar que en este parque hay espías; vale, no llevan sombrero ni bigote como el desaprensivo que me prendió, pero algunos viandantes me miran de la misma manera. En sus ojos hay desconfianza, pero es imposible que aquí todo el mundo dedique su tiempo al espionaje.

10:44h Las ramas que estoy reuniendo me servirán para ocultar mejor el seto. Luego pondré algo de musgo u hojarasca cubriendo el ramaje, para que mi refugio quede protegido frente a las miradas ajenas.

14:14h Me siento en un banco del parque a meditar. Constatando que no puedo concentrarme, salgo a descubrir la ciudad. Al rato, escucho que alguien grita «¡Vuelve a tu puta casa!». Puedo advertir, alzando la mirada hacia una de las horrendas construcciones de estos atlantes, que una mujer esquelética ha salido al balcón de su vivienda –apilada junto a otras en una suerte de torre de presidio– y, apoyándose en la balaustrada, se asoma hacia la calle y me grita que me vaya para casa. Me detengo en medio de la acera y, tomando aire para que mi voz suene con la debida gravedad, contesto: «vuesa merced, yo he venido aquí para aprender y para ayudar; no puedo marcharme antes de lograrlo». Al escuchar esto, advierto que la señora se echa para atrás, muy sorprendida. «¡Tú no eres Don Quijote, bonito! ¿Qué haces en la calle, se te ha perdido Rocinante?» «No sé quién es Rocinante, pero desde luego me vendría bien un caba…». En este momento, auspiciado por los santos, tengo la fortuna divina de que otra señora salga al balcón situado justo frente al de la mujer esquelética, diciendo «no te metas con él, ¿no ves que es uno de esos estudiantes de medicina que el Pedro Sánchez ha dicho que se van a poner ahora a trabajar?». Yo no sabía si Pedro Sánchez era el valido de Rocinante, pero sí comprendí lo que quería decir la palabra estudiante, que proviene de *studeo* y significa estar deseoso de algo, de manera que no tuve que mentir para responder «sí, yo he venido aquí como estudiante, pero también espero poder resultar de ayuda a vuesas mercedes».

14:15h Mientras me alejo de la calle de los balcones, no puedo evitar echar la mirada hacia atrás. Advierto que las ventanas se están abriendo; aparecen cabezas, hombros, manos, cuerpos que habían estado ocultos en algún lugar de las viviendas; cada vez más hombres y mujeres de todas las edades salen al balcón. Observo a dos niños que saludan a otro más pequeño, que se encuentra situado en el balcón contrario; el de menor edad tira de las faldas de su madre y pregunta si puede ir a la casa de sus nuevos amigos. Llega un momento en que todo el mundo ha salido a los balcones, se ha asomado a las ventanas de los salones y las habitaciones; pienso que toda esta gente no ha dejado de amarse, aunque algunos balcones discutan con otros sobre la mejor manera de afrontar la situación.

16:06h Largo tiempo llevo andando, de un lado para otro, pasando hambre. Ese hombre: no lleva una tela verde cubriéndole la boca, y tampoco parece asustado. Decido seguir sus pasos, aunque no sé quién es ni a dónde se dirige. Veo que saca un diminuto retrato del bolsillo, que parece grabado en una superficie de cristal, y comienza a pasar el dedo índice por esta ¿Se tratará de un perturbado, queridos amigos utopienses? Mi opinión es que no: únicamente es un joven barbudo que se ha obsesionado con el retrato de una amada que no le ha correspondido; al menos, eso es lo que pienso. De cualquier forma, sigo sus pasos a una distancia prudencial. Al poco, el hambre me obliga a detenerme junto a un receptáculo público de basura, del que extraigo una manzana mordisqueada. Acelero el paso mientras no dejo de dar mordiscos a la fruta. La túnica se eleva con los soplos del viento. No puedo permitir que el barbudo se me escape. Ya casi lo tengo cuando, de repente, va y desaparece. Se ha esfumado. Trato de tranquilizarme pensando que podría regresar hasta el parque y mantenerme de las basuras hasta ser rescatado por algún utopiense, de modo que me quedo dando una vuelta por la zona, hasta que advierto que todos los establecimientos se encuentran cerrados, salvo uno cuyo cartel dice *Perruquería*. Abro la puerta del negocio y, contra lo que yo pensaba, no me encuentro con un montón de perros, sino que veo al barbudo; le están cortando el pelo y me dirige una mirada sorprendida. Me siendo a esperar mi turno.

16:18h El barbudo habla de que se alegra de que las *perruquerías* hayan sido consideradas como empresas esenciales –aunque al pronunciar estas últimas palabras, lo hace con una extraña entonación–. Yo no sé de qué está hablando, ¿empresas esenciales? ¡Por favor! En esencia, la única empresa que nosotros reconocemos – si ustedes, amigos utopienses, lo piensan con detenimiento– es la empresa de llevar a cabo el mayor grado de libertad y felicidad entre todos nosotros. Luego hablan de otros asuntos, pero el peluquero responde al joven en lenguaje atlante; no obstante, de entre sus palabras distingo una: virus. Dejo de prestar atención.

16:25h El peluquero es prácticamente calvo, lo que logra sacarme una sonrisa. «*¿És veritat que també li fan gràcia aquests espanyols*?», me pregunta en lengua atlante cuando mi pelo ya ha empezado a caer al suelo. Consigo traducir a duras penas lo que me dice y muevo la cabeza para indicar que sí, que me hacen gracia, aunque desconozco qué civilización es la de los *espanyols* y si esta contiene elementos risibles. «*Els espanyols són molt graciosos, perquè ara es quedessin que no tenen sobirania, pel tema del virus, però quan el nostre poble català va voler tenir la seva pròpia veu sobirana, llavors ens mandanron als barrufets a obrir–nos els caps. Serà possible!*». «¿Y qué ocurrió con los *barrufets*?», alcanzo a preguntar tras unos tensos instantes. «*Serà possible que no s'hagi assabentat? Ha estat vivint fora? Els barrufets són simplement uns manats de les autoritats espanyoles, que no ens deixen constituir–nos com a poble catalá. Ja sé que sóc un pesat, i que sempre ho dic; però Espanya ens oprimeix*». Creo entender, queridos utopienses, que los *catalans* piensan que los *enpanyols* se hallan posicionados contra sus intereses, cuando el intereses esencial de toda empresa humana – como he dejado anotado antes en ese mismo cuaderno– es alcanzar el mayor grado de libertad y felicidad. Creo que ya entiendo el problema: los atlantes se hallan divididos en dos zonas, una ocupada por los *espanyols* y otra por los *catalans*; ambos tienen intereses enfrentados, pues tratan de alcanzar la soberanía por sí mismos y sin aliarse con los otros; de esta manera, sólo pueden perder y desaprovechar los avances tecnológicos que han conseguido. Tras estos pensamientos, me animo a decir: «en mi isla hemos logrado una solución para todo eso que comentabas: todos nos hemos confederado. Al principio usábamos banderas, como esa que tienes ahí con ese triángulo azul, la estrella blanca, las rayas

amarillas y rojas; pero después, en las asambleas y los consejos, se dejó de recordar quién provenía de qué zona de la isla. Eso dejó de importar. Nos dimos cuenta de que habíamos perdido demasiado tiempo distinguiendo entre quienes habían nacido aquí o acullá, de manera que nos centramos en lo importante: la libertad y la felicidad. Cuando eliminamos la propiedad privada y todo pasó a manos de la comunidad, dimos un paso de gigante hacia la liberación de todos. Pero el asunto de la felicidad es diferente y, aunque gran parte de nuestros hermanos son tocados por la dicha, la verdad es que nos alegraría mucho poder contar con algunas de vuestras geniales innovaciones; eso nos ayudaría a reducir los tiempos de trabajo ».

16:43h Trato de explicar al peluquero que en mi tierra apenas usamos la moneda; no dispongo de una sola de estas áureas piezas, de modo que sólo puedo ofrecerle un pañuelo de tela bordada que llevo en el zurrón; a mí me parece que él sale ganando con el trueque, pero ni aun así logro convencerlo. «*Si no em pagues ara mateix, trucaré als barrufets*». Entonces comprendo que no voy a lograr nada bueno: este peluquero clavo no comprende el gran valor de uso de un pañuelo de tela como el que le acabo de ofrecer. Así que hago lo único que se me ocurre; salir huyendo.

19:53h Logro encontrar el camino de vuelta al parque, pero desconozco la manera en que lo he conseguido. ¿No será que hacen falta algo así como unos mapas mentales, cognitivos, para orientarse por aquí? Advierto que un perro ha estado jugando con los palos y ha desarmado mi humilde morada, que parece más bien una fogata recién preparada para ser prendida. El viento sopla manso, aunque como temo que esta noche la cosa cambie y acabe pasándolo mal, me pongo a reconstruir mi morada.

20:34h Intento despejar de mi alma la afectación de esta jornada; al fin y al cabo, aunque los atlantes se comporten de una manera tan extraña y anden tan obsesionados con el espionaje, las piezas de oro y las disputas territoriales, creo que no todo está perdido para ellos. Estoy seguro de que los *espanyols* y los *catalans* conseguirán confederarse, olvidándose de las disputas, para luchar juntos por la libertad y la felicidad. ¡Buenas noches, utopienses, os llevo en mi corazón!

***

DÍA 5. *El fundador utópico se encuentra con un repartidor de Amazon.*

7:53h Rezo a nuestro Señor.

8:14h Encuentro un bocadillo en el receptáculo público de basuras; quito las partes baboseadas y me lo como.

9:56h Por la ciudad, camino sin saber a dónde me dirijo, pero grabando mentalmente la ruta que voy siguiendo, para poder regresar al parque de la fuente sin sufrir la desorientación de la jornada anterior.

10:14h Veo a unas pocas personas, de vez en cuando; algunas llevan una tela verde cubriendo sus bocas, y otras no. Por lo general, van siendo arrastradas a voluntad por sus respectivos cánidos.

13:15h Esta es una zona que parece más rica; las viviendas no se encuentran apiladas en torres de presidio provistas de pequeños balcones, sino que son casas separadas entre sí, de estilo inglés y de tres pisos cada una; sin duda, los *barrufets* y las autoridades atlantes deben habitar este lugar.

13:16h Me detengo. El viento sopla, acariciándome con ternura. Veo que un hombre desciende de un carro de caballos, camina y deposita una caja frente a la entrada de una de las casas inglesas. Antes de que el hombre vuelva a introducirse en el carromato, tomo el paquete lo más rápido que puedo y corro a su encuentro. «Perdone, creo que se ha dejado esto». La polvorienta caja de cartón tiene dibujada una sonrisa y una inscripción que dice Amazon. Como el señor no me responde, limitándose a estudiarme de arriba a abajo, acierto a preguntar, «¿podría usted hacer el favor de decirme qué es Amazon? Vengo de una isla remota, y allá no tenemos estas cosas tan extrañas», «ah, qué eres cubano, y allá no ha llegado aún una empresa como esta. A ver, pues Amazon es eso, una gran empresa, donde puedes comprar de todo; la putada es que luego tenemos que repartirla nosotros, y nos pagan fatal». «En mi isla también podemos conseguir de todo, pero no solemos necesitar monedas ni nadie que se dedique exclusivamente al reparto», contesto, pero el buen señor se queda callado mirando hacia el carromato, de modo que antes de que pueda escaparse le suplico que me hable un poco más de esa cosa llamada Amazon. «Bueno, pero serán dos minutos, ¿vale?. No puedo entretenerme. Imagina que tú produces, no sé, libros, o quizás piezas de alfarería, lo que sea; entonces entras en Amazon, te asocias, y tus productos pueden venderse y ser distribuidos por todo el mundo», pero yo niego la mayor, «eso es imposible. De eso ni hablar; no me lo creo. Eso es como si me dices que todos los productores atlantes pueden asociarse en la Amozonía o en algún otro lugar, aliarse para decidir colectivamente la distribución y el reparto equitativo de los beneficios obtenidos; entonces, según tengo entendido, esa asociación libre de productores debía ser llamada comunismo, pero

no he visto que por aquí ningún tipo de comunismo realizado. Créame, he dedicado muchos años de mi vida a estudiar el tema y lo que tenemos en nuestra isla sí puede definirse como una vida social común, un comunismo soleado, isleño, imperfecto a cierto nivel pero perfectamente humano. «Ya sé que ustedes los cubanos son comunistas. Evidentemente, aquí tenemos puro capitalismo destilado. Aquí los productores no se han asociado, y son obligados a oponerse a la distribución de Amazon y de otras empresas porque les imponen unas condiciones lesivas, ¿sabes?». «¿No es la única iniciativa de distribución?», pregunto. «Es la más grande, pero hay muchas otras: Seur, MRW, Nacex... ». Entonces me quedo pensando cómo podría ayudar a los atlantes a aunar su alto desarrollo a nivel tecnológico con un mayor humanismo, que pudiera conducirles al paraíso soleado de la vida social común.

13:17h El hombre se aleja. Deja la caja, que me ha quitado de las manos, donde estaba: a la entrada de la casa de estilo inglés. Abre la puerta del carro de caballos, pero acudo raudo a su vera y le ruego que se quede. «Mi jefe me va a crujir, pero me interesa lo que me estás contando de Cuba», dice, con que sigo hablando «se me ha ocurrido una idea, hermano; si conseguís que Amazon sea la única iniciativa vigente en la distribución, os será más fácil apropiaros de su infraestructura. Una vez que el mercado hubiera sido copado y hubieran desaparecido las iniciativas rivales, cuando la infraestructura estuviera ya en manos del pueblo, podríais utilizar ésta en beneficio de todos. Gracias a Amazon podrías disponer de un información constante de los costes y de las materias primas disponibles, así como de los flujos y de las necesidades sociales de producción y distribución. De esta manera, los productores asociados libremente decidirían de forma colectiva las condiciones y los ritmos de la distribución, encargándose del reparto de forma directa y asociada, con que acabaría desapareciendo la oposición entre producción y distribución. Sólo entonces podríais seguir los pasos de nuestra bendita isla. Como dice un amigo mío; *de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades*. En Utopía cada uno tiene su casa, su comida, sus ropas, sus vicios, pero lo que debe ser común acaba siéndolo; es la fuerza de la historia, de nuestra historia como seres humanos y colectivos. Amazon debe pasar a ser de todos, hermano; ve y difunde la palabra de los utopienses».

13:21h Observo que el carromato del hombre se aleja. Me hubiera gustado preguntarle por la manera en que podríamos introducir las innovaciones tecnológicas de los atlantes en nuestra isla, pero ya es demasiado tarde.

15:34h Logro regresar al parque, gracias a que fui memorizando la trayectoria que había seguido antes de detenerme junto a las casas de estilo inglés. Mi humilde morada se halla intacta. Tengo hambre.

22:54h No consigo dormir.

***

DÍA 6. *El regreso a la isla bendita*.

8:01h Rezo a nuestro Señor.

8:27h Tengo tanta hambre que me veo obligado a pastar.

9:20h Aunque he fracaso en mi misión de aprender acerca de la *tecné* atlante, y en este sentido los apuntes de este cuaderno resultan del todo insuficientes, creo sin embargo que he logrado difundir nuestra palabra, queridos hermanos y hermanas utopienses. Estoy seguro de que todas estas personas, cuando dejen de cubrirse las bocas con telas y salgan a las calles, volverán a encontrarse todos juntas y entonces podrán tomarse esa cosa llamada Amazon, así como arreglar las disputas entre los *espanyols* y los *catalans;* de esta manera lograrán caminar hacia la consecución de una sociedad de libres e iguales. Pero, en fin, debo regresar a nuestra isla antes de morirme de hambre.

9:34h Empiezo a notar la acidez en el estómago.

16:23h Quiere Dios que Gerardo Alacena, aunque seguramente obligado por la asamblea, venga a aparecer en los aledaños de la fuente. Corro hasta él y quedo sin aliento. «Creíamos que habías fenecido», dice después de abrazarme, «pues aquí me ves. Por cierto, ¿cómo me has encontrado?», «si te digo la verdad, tras cruzar el portal mágico aparecí en una plaza, pero desconozco de qué manera he conseguido encontrarte». «Ha sido Dios, que así lo ha querido».

18:12h Arribamos a la *Pl. Catalunya*. «Esto es zona de catalans, pero ya verás cómo se terminan confederando con los espanyols», digo, pero Gerardo se limita a encogerse de hombros, sin comprender. «Supongo que el portal deberá estar oculto por la vegetación», murmuro, pero mi amigo responde: «pero si aquí no hay más que cuatro solitarios árboles, además de esas fuentes».

23:45h Tras muchas horas de desesperación buscando el portal, Gerardo me pregunta, «¿y si cerramos los ojos?». Así hacemos.

23:46h Cuando volvemos a abrirlos nos encontramos ante la densa vegetación del bosque Mitago, en nuestra isla bendecida por Dios y trabajada por los hombres.

ANEXO

Crítica a la concepción reformista de Villacañas del neoliberalismo como teología política.

I. La utopía habermasiana: la esperanza sin correlato objetivo real

En este artículo pretendemos realizar una lectura del ensayo *Neoliberalismo como teología política,* de Villacañas (2020), a partir de ciertos aspectos del pensamiento utópico–marxista de Ernest Bloch y Fredric Jameson. La tesis de Villacañas consiste en que el neoliberalismo podría concebirse como el ultimo programa de la teología política, en el sentido de que trataría de aunar el poder político – la ley– con el poder religioso – la fe– (Villacañas, 2020 p.75). De esta forma, el programa neoliberal trataría de eliminar la diferencia entre la vida interior de las convicciones y la vida exterior de las instituciones políticas basadas en el derecho.

Villacañas (2020) recurre al pensamiento de Habermas, al considerar que fue este uno de los últimos filósofos que partía de la premisa de que el mundo de la vida no podría ser absorbido a través del proceso de subsunción capitalista. «El supuesto de base [de Habermas] era la firma creencia en el futuro de la democracia, futuro en el que el mundo de la vida podría dar lugar a reflexiones capaces de atemperar y dominar el propio soporte sistémico con el que se atendían las condiciones materiales» (Villacañas, 2020 p. 16). Considera a Habermas un autor utópico que pensaba que podrían ajustarse los límites del mundo de la vida y de la instituciones políticas; de esta manera, las demandas de individuación podían ser respondidas por el mundo de la vida – con sus sistemas de integración–, de manera que dichas exigencias no se condujeran frente a los sistemas de gobierno. A juicio de Habermas, «la crisis como experiencia vivida podría ser evitada bajo dos condiciones: primera, si se lograba la preservación del mundo de la vida y sus sistemas de integración; además, y segunda, si se alcanzaban los límites productivos en atención a la Tierra, al psiquismo adecuado a un equilibrio antropológico» (Villacañas, 2020 p. 27).

Respecto a la utopía habermasiana, podríamos aducir que para Ernest Bloch, la «utopía concreta» debe fundar su correlato en las posibilidades reales objetivas de una situación histórica concreta. Es decir, desde la perspectiva proporcionada por el pensamiento utópico, la utopía habermasiana no sería sino una «utopía abstracta» que carecería de correlato en las posibilidades reales. Podemos señalar que el pensamiento utópico puede encontrar sus formas recurriendo al pasado, y no sólo captando las formas de emergencia del futuro utópico en el presente; sin embargo, el historicismo de Jameson nos advierte de que la utopía debe articularse a través de las posibilidades reales de la situación histórica. Sería imposible concebir un control racional del capitalismo, a partir de las condiciones objetivas. Lo que queremos señalar es el que afecto de expectativa bajo su polo positivo, la esperanza, no puede concebirse sin un proyecto revolucionario –algo que, como veremos, se echa en falta en la obra de Foucault, en la que Villacañas basa su diagnóstico acerca del neoliberalismo–. Por otra parte, Habermas tampoco articuló la utopía en relación a un proyecto revolucionario.

Sin embargo, podemos señalar que, para Bloch, la esperanza es inseparable de la mirada hacía el todavía–no–ser que que caracteriza al deseo humano. El sueño diurno tiende hacia la realización de los deseos a través de las anticipaciones de lo todavía–no–ser y todavía–no–consciente; manifiesta un intento de articulación del contenido de la esperanza en tanto que tiende hacia el futuro «El mismo todavía–no–consciente tiene que ser en su acto consciente y, por su contenido, sabido: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con llega se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia adelante, no aparece ya [...] tan sólo como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino consciente–sabida, como función utópica» (Bloch, 2004 p. 181). La anticipación debe transcurrir desde lo que aún no es consciente hasta lo ya conocido, de modo que la esperanza aparezca como función utópica, cuando, no recibiendo representaciones provenientes del pasado sino de la fantasía, prolonga lo que le ha sido dado pasivamente al sujeto por la Naturaleza o el Amo en las posibilidades futuras, negando lo dado y transformándolo en algo distinto.

Concibiendo al futuro como abierto, el pensamiento utópico–marxista reclama un trabajo de lo negativo en el presente, que niegue lo dado pasivamente por el Amo; esto es, pone como requisito el trabajo en el tiempo presente, para de esta manera alcanzar una experiencia de la temporalidad en la que sería posible alcanzar la identidad entre el objeto utópico y el sujeto presente. En este sentido, Bloch señala: «El punto de contacto entre el sueño y la vida – sin el cual el sueño no es más que una utopía abstracta y la vida sólo trivialidad– se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real–posible. Una capacidad que no sólo en nuestra naturaleza, sino en la de todo el proceso externo, transciende en tendencia lo dado en el momento. Aquí tendría su sitio el concepto, sólo aparentemente paradójico, de lo utópico–concreto, es decir, de lo anticipatorio, un concepto que no coincide en absoluto con la ensoñación utópico–abstracta» (Bloch, 2004 p. 183). Transcendiendo lo dado, la función utópica anticipa el todavía–no–ser; la sociedad sin clases y la autorrealización de los seres humanos, concebidos por Marx a partir de lo objetivamente real pero aún no llegado a ser. Sin embargo, como referíamos, la utopía habermasiana no es un «utopía concreta».

En este sentido, Villacañas (2020 p. 26) afirma – basándose en Blumenberg– que el mundo de la vida no sólo se despliega por integración, sino también por tecnificación, de modo que el neoliberalismo negó la utopía habermasiana, considerando que las motivaciones no debían emerger del mundo de la vida, de los ritos y la socialización, sino de las motivaciones del *Homo economicus*. El pensador jienense fijó su atención en la utopía habermasiana, pues había sido la última que se había basado en la premisa de que podrían controlarse racionalmente el capitalismo. A este respecto, el filósofo español entiende que «Habermas parecía pensar que el mundo de la vida ya sólo se renovaría conscientemente y reflexivamente en las sociedades postradicionales. No comprendió que esto era un imposible filosófico en el que Blumenberg no habría caído nunca» (Villlacañas, 2019 p. 27).

II. Foucault, Villacañas y la concepción del neoliberalismo como teología política

Aunque los estudios de Foucault (2009) acerca del neoliberalismo son incompletos y fueron escritos a finales de los años 70, publicándose posteriormente, el uso de las categorías que hace el pensador francés – modificando estas a medida que avanzaba el pensamiento– contribuyó a que pudiera realizar una gran aportación a la filosofía captando un nuevo tipo de gubernamentalidad: la neoliberal. Laval (2020 p. 21–13) recuerda que los análisis de Foucault acerca del neoliberalismo no fueron decisivos, tanto en el ámbito académico como en el militante, hasta la publicación de *El nacimiento de la biopolítica* en 2004: desde ese momento fueron imprescindibles para la oposición al neoliberalismo.

Por otra parte, Bourdieu sí fue fundamental para la lucha de los militantes – especialmente del altermundismo– durante los años 90. Sin embargo, hoy en día se tiende en ciertas ocasiones a olvidar que hay una teoría acerca del neoliberalismo operando en forma dispersa en las distintas obras de BOURDIEU, mientras que la obra foucaultiana resulta una fuente ineludible para luchar contra el neoliberalismo.

Laval (2020, p. 278–290) señala que, para BOURDIEU, la lucha debe dirigirse al plano simbólico y teórico, creyendo que el neoliberalismo se encuentra dotado de «falsas ciencias», metodologías basadas en la falsedad. Sin embargo, para Foucault la cuestión consistiría en la reinvención del sujeto a través de las prácticas de la libertad; al contrario que Bourdieu, Foucault desarrolla una metodología que no se basa en categorías como la verdad o la mentira. A este respecto, por tanto, consideramos que debemos recurrir a la obra foucaultiana.

En la nueva situación analizada por Foucault, ya no se trataría tanto de una sujeción interna de los sujetos, sino más bien una sujeción ambiental que se fundamentaría no tanto en la intervención sobre el sujeto como sobre las reglas del juego. Pero debemos ser conscientes de que «para Foucault la cuestión no pasa por sostener que la tecnología ambiental reemplaza a la política de sociedad ordoliberal, sino que la radicaliza haciéndola entrar en un cálculo que permite regular su aplicación ajustándola al marco jurídico y a las exigencias de eficiencia económica» (Blengino, 2018 p. 211). De esta forma, el control del medio ambiente – del marco de decisiones del sujeto– que caracterizaría a la gubernamentalidad neoliberal no vendría a reemplazar la política de sociedad del ordoliberalismo, sino que la filtraría por un marco económico. Se trata de la producción del sujeto en tanto que *homo economicus:* cada sujeto sería «portador de capital», de forma que cada uno de los sujetos «sería responsable» de «invertir» como si fuera una empresa. Los pensadores neoliberales reconocen lo que podrían parecer defectos de dicha concepción del *homo economicus;* a saber, la falta de información a la hora de decidir, así como el hecho de que los comportamientos irracionales no se puedan contabilizar ni predecir de forma anticipada; todo eso, según nos recuerda Blengino (2018, p. 205), es lo que Foucault entiende que sirve en el *homo economicus* precisamente para negar toda posibilidad de aparición del *homo politicus*.

En el neoliberalismo, el poder–saber produce al sujeto en tanto que *homo economicus;* por tanto, la tecnología ambiental incluye una tecnología de subjetivación. Lo que nos interesa destacar es que Villacañas (2020, p. 37) recurre a los análisis de Foucault acerca del *homo economicus*, aunque afirma que el pensador francés no fue capaz de concebir en toda su amplitud el cambio sistémico que suponía la irrupción de la gubernamentalidad neoliberal que se articulaba en el espacio mundial del capitalismo tardío o globalizado. Esto resulta de especial interés, en tanto que Foucault, como veremos, proporcionó herramientas para elaborar prácticas de libertad en un nivel micro – la dimensión del sujeto–, mientras que no teorizó acerca de la posibilidad de un sociedad – el nivel macro–.

Señala Villacañas que el neoliberalismo, además de como nuevo poder pastoral teorizado en *El nacimiento de la biopolítica* por Foucault (2009), debe entenderse como gobierno de una subjetividad en la que ha desaparecido el mundo de la vida que trataba de salvar la utopía habermasiana, así como «toda pretensión universalista de identidad y pertenencia» (Villacañas, 2020 p. 38). En el neoliberalismo, el sujeto puede prescindir de la socialización y acepta como propio el imperativo de «rentabilizarse» a sí mismo. Lo que pretende el neoliberalismo, a juicio de Villacañas, es «hacer del mercado la vía alternativa a la socialización» (Villacañas, 2020 p.41). Pero no debemos dejar de prestar atención al hecho de que el neoliberalismo no es meramente una nueva forma de gubernamentalidad, sino también un programa de pretensiones totales. «Por eso constituye una teología política que transforma el viejo orden imperial y realiza el gran sueño de Roma: tener poder de alcance mundial y, al mismo tiempo [...] introducirse mediante el gobierno pastoral en la subjetividad de los gobernados» (Villacañas, 2020 p. 110).

En su análisis, Villacañas se distancia de Laclau afirmando que en el neoliberalismo no nos encontramos con demandas fragmentadas que hubiera que introducir en una cadena equivalencial, sino ante la producción de verdad. Como hemos referido anteriormente, nos encontramos ante un análisis basado en el pensamiento foucaultiano. A este respecto, Laval afirma que, para Foucault, «el neoliberalismo no es considerado de entrada como una fase del capitalismo, al modo de los marxistas. Más bien está relacionado con cierto modo de gobierno de los hombres y la producción de los sujetos, incluso con una de las formas y una de las fases de la invención del sujeto moderno como hombre económico» (Laval, 2020 p. 35). La pregunta que se plantea Foucault, por tanto, tendría que ver con la forma en que, en una determinada época, se regula a la población y se conduce las conductas de los hombres. Sin embargo, ¿esto quiere decir que Foucault no es un pensador de la esperanza, que se limitó simplemente a estudiar las formas históricas del saber–poder?

Por el contrario, Laval afirma que Foucault «se preocupa constantemente por la necesidad de reinventar la esperanza, sin la cual la crítica del presente es imposible. Esta reinvención es el horizonte de su trabajo [...]», para a continuación pasar a citar las palabras de Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica* :«Ya no hay en la tierra un solo punto de donde pueda brotar la luz de una esperanza. Ya no hay orientación. [...] Tenemos que empezar todo de nuevo desde el comienzo y preguntarnos a partir de qué se puede llevar a cabo esta crítica, en una palabra, lo importante tradición del socialismo debe ser fundamentalmente cuestionada, porque todo lo que esta tradición socialista ha producido en la historia debe de ser condenado» (Laval, 2020 p. 277).

Y es que, para Foucault, la acción política no es cuestión de tradiciones ni de partidos – recordemos su pronto del PCF–; se trata de otra cuestión, de las prácticas de la libertad y de las líneas de fuga que puede seguir el sujeto para no ser gobernado pasivamente por la configuración del saber–poder del neoliberalismo. Pero lo que queremos destacar aquí es que Foucault elabora herramientas políticas para oponerse al neoliberalismo en un nivel micro, es decir, en la dimensión de las prácticas del sujeto. A este respecto, Laval se pregunta «Pero estas prácticas [de libertad] nuevas, ¿pueden desarrollarse sin un proyecto global de emancipación, como parece pensar Foucault?» (Laval, 2020 p. 281).

Foucault no elaboró un proyecto proyecto total de emancipación. Lo que pretendemos aquí es confrontar brevemente el análisis del neoliberalismo de Villacañas, basado en Foucault – en el que el programa del neoliberalismo es concebido como dotado de pretensiones totales de expansión, incluyendo el inconsciente y el Tercer Mundo– con el pensamiento utópico de Ernest Bloch y Fredric Jameson.

El diagnóstico foucaultiano, centrado en denunciar las pretensiones totales del programa neoliberal, que Villacañas concibe como el último programa de la teología política, conduciría según Jameson a una teorización que impediría al analista captar la emergencia de la utopía en el presente. Lo que pretendemos aquí es sugerir que Fredric Jameson entiende que el pensamiento de Foucault conduce una «versión dura» de la concepción del sistema total, mientras que Baudrillard (2016) representaría a una «versión blanda» que carecería del análisis de la dialéctica de las clases. «El primer grupo proyecta un futuro de fantasía de tipo «totalitario» en que los mecanismos de dominación [...] se miran como tendencias irrevocables» (Jameson, 1989 p. 74). De esta manera, por una parte la lectura jamesoniana de la «versión dura» o foucaultiana entiende que esta conduce al analista a un espejismo en el que la dominación no encontraría prácticamente ningún límite, ni siquiera el Tercer Mundo o el inconsciente, mientras que la «versión blanda» de Baudrillard conlleva el borramiento de las clases sociales.

«Lo que hay que añadir es que ninguno de estos tipos de análisis [de Foucault y Baudrillard] respecta la advertencia marxiana acerca de la «determinación en última instancia» por parte de la organización y tendencias económicas: para ambos, en efecto, la economía (o la economía política) de ese tipo está en las últimas en el nuevo sistema total del mundo contemporáneo, y lo económico queda reasignado en ambos a una posición secundaria y no determinante bajo la nueva dominante del poder político o de la producción cultural respectivamente» (Jameson, 1989 p. 75).

A este respecto, como hemos visto, la respuesta jamesoniana consistiría en afirmar que tanto la «versión dura» como la «blanda» del sistema total, adolecen de una débil recitación a nivel infraestructural. Podemos mencionar que Villacañas apenas hace mención al modo de producción del capitalismo tardío o de la postmodernidad, aunque sí refiere que «la propuesta neoliberal fue la huida hacia adelante para evitar el siguiente paso regulativo del capitalismo, el de imponer aquellos tres límites ecológico, antropológico y geoestratégico» (Villacañas, 2020 p. 16). Si hubiera una teología política realizada, que aunara el dominio interior de las convicciones y el exterior de las instituciones y la ley, entonces nos encontraríamos con una fantasía de control total. Por tanto, no debemos caer en el error de considerar que el diagnóstico de Villacañas conciba al neoliberalismo como una teología política realizada. Nos encontramos, sin embargo, con que el filósofo español considera que al neoliberalismo como un programa de pretensiones totales. Pero esto no quiere decir que el análisis de Villacañas haya logrado sortear el problema que hemos venido refiriendo, a saber, que Foucault nos proporciona herramientas para articular prácticas de la libertad, pero no para concebir un futuro otro a nivel social – o macro–. A este respecto, creemos que podemos recurrir al pensamiento utópico de Fredric Jameson.

El norteamericano recurre a la obra de Poulantzas (1978) para insistir en la coexistencia de varios modos de producción en una situación histórica concreta. Afirma que los restos de los antiguos modos de producción pueden detectarse ocupando posiciones dependientes respecto al modo de producción del capitalismo tardío. A este respecto, sin embargo, debemos señalar que Jameson considera que también pueden detectarse, además de los mencionados vestigios, tendencias anticipatorias. Mencionaremos ahora el análisis jamesoniano de Wal-Mart.

Basándose en la idea marxista de la tendencia del capitalismo a destruirse a sí mismo, en el sentido de que la propiedad privada capitalista contradijo a la propiedad privada individual del antiguo régimen de pequeños propietarios, de manera que posteriormente esa tendencia histórica continuaría hacia la supresión dialéctica o la superación de la propiedad privada de los medios de producción: a la negación de la negación, es decir, la propiedad colectiva de los medios de producción; basándose en esta idea de la tendencia autodestructiva del capitalismo, Jameson señala que Wal-Mart expresa la dinámica del capitalismo que se devora a sí mismo (Jameson, 2013: 479).

Lo que el norteamericano nos propone es un experimento del pensamiento, que conduce a captar la emergencia de un nuevo concepto de modo de producción, en el que tendería a atenuarse o desaparecer la tensión o contradicción entre la producción y la distribución que caracteriza a la producción capitalista. Lo más significativo del análisis de jamesoniano de Wal-Mart, a nuestro juicio, es que puede detectarse una nueva forma emergente de la producción que no entraría en tensión con la distribución.

De esta manera, podríamos fijar nuestra atención en el alto desarrollo tecnológico alcanzado por Amazon: al nivel de la infraestructura, podríamos mencionar la red cibernética de Amazon. Además del uso de la inteligencia artificial y el big data – que el pensamiento utópico concibe como positivos–; el sistema de Amazon se articula como un sistema cibernético que conecta a en tiempo en real los centros en distintos niveles –internacional, nacional, regional, local–, conectando también los almacenes en distintas capas y funciones, así como las compras a los proveedores; todo está conectado, coordinado en tiempo real y planificado no sólo desde los centros nacionales sino también desde los nódulos locales de distribución y coordinación. Así, aparece la figura de una planificación cibernética de la economía que es una imagen de la sociedad del futuro.

En este sentido, entendemos que Jameson trata de captar la forma emergente de un nuevo concepto de producción en el que habría desaparecido la contradicción o tensión existente entre producción y distribución; es decir, el norteamericano intenta captar las formas de emergencia del futuro utópico en nuestro propio presente, y no pretende conservar en tanto que negado la producción capitalista contemporánea. En este sentido, el norteamericano apunta que han sido pocos los pensadores que «se han aferrado a una estrategia de cambio de valencias, y de conversión de los índices sombríos del diagnóstico pesimista en promesas vitales de una realidad histórica emergente que debía ser bienvenida antes que lamentada» (Jameson, 2013 p. 487).

III. Lo común en Dardot y Laval: ¿compatible con el capitalismo?

El diagnóstico de Villacañas (2020) contribuye a conceptualizar las vidas precarias en el presente, unas vidas que no se caracterizan por una escasa capacidad de consumo, sino más bien por encontrarse «ya plenamente adaptadas a la economopolítica, a la representación del capitalismo como naturaleza, al horizonte mental del neoliberalismo» (Villacañas, 2020 p. 186). Las vidas precarias acaban suponiendo la auténtica ontología del presente: la vida no vale nada frente a su traducción en términos de *homo economicus*

El filósofo español recurre al psicoanálisis lacaniano para estudiar el concepto de salvación en el neoliberalismo, que depende del control del medio ambiente que hemos venido refiriendo. «No hay sentido de salvación que no sea administrar el fin de la vida, con los elementos implicados en lo que sostiene toda la vida, la pulsión de muerte» (Villacañas, 2020 p. 139). Por tanto, la salvación es la capitalización de sí: esa salvación es garantizada por el control medio ambiente y depende también del crédito del sujeto en su propio futuro. Es decir, la culpa y la salvación van juntas. En caso de que el sujeto consiga articular prácticas de libertad, entonces se librará de la culpa, y también de la salvación.

En la gubernamentalidad neoliberal, Eros es administrado mediante el plus–de–goce, mientras que Tánatos es gestionado a través del terror anónimo, que no puede conocerse debido a que han desaparecido las mediaciones culturales y el sujeto precario no cuenta con distancia desde la que reflexionar. «Así, la teología política que es el neoliberalismo no sólo administra nuestro plus–de–goce como base del principio de placer, sino también nuestra pulsión de muerte como terror. Esa administración es lo que constituye la vida precaria» (Villacañas, 2020 p. 192). El terror básico, a juicio del filósofo español, consiste en la distancia entre lo humano como mundo de la vida y el *homo economicus*; se trata de la sensación de que la vida no valdría nada frente a su traducción en términos de *homo economicus*. Los sujetos precarios carecen de distancia desde la que evaluar la realidad, son incapaces de captar sus posibilidades subjetivas; es de este modo que no pueden concebir un futuro otro. «El futuro que traza [el neoliberalismo] es el de la escisión de la humanidad en servidores acelerados de ese automatismo invisible y el de aplastados por él» (Villacañas, 2020 p. 193). Podríamos aducir que es precisamente el pensamiento utópico el que nos permite pensar un futuro otro, que ya se encuentra emergiendo en nuestro propio presente.

Sin embargo, Jameson considera que el psicoanálisis lacaniano es antiutópico, pues intensifica la tendencia del capitalismo tardío a reducir la experiencia temporal del sujeto al presente perpetuo y anónimo. El presente perpetuo impide al sujeto concebir un futuro otro. La *curación* sería imposible en el psicoanálisis lacaniano: goza tu *sinthome* es la consigna del terapeuta lacaniano, de modo que al analizado siempre le acompañará la felicidad. Otro aspecto que queríamos apuntar es que el psicoanálisis lacaniano rechaza la categoría de totalidad, lo que acaba conllevando la negación del novum utúpico, caracterizado por su elemento anticipador. Lo que queremos destacar es que Jameson concibe a la teoría lacaniana como antiutópica, en tanto conduce al presente perpetúo donde nada cambia. Así, el norteamericano afirma que «este antiutopismo particular [el del psicoanálisis lacaniano] es, por lo tanto, una lección de existencialismo y un llamamiento a devolver el yo a la prognosis política, o incluso a admitir que el campo político nunca resuelve los problemas personales. Esto tal vez sea cierto, pero cuando la lección existencial se traslada la plano político, se convierte simplemente en una ideología política entre tantas otras, y en esta versión particular de Nietzsche resulta ser una visión igualmente aberrante de un presente eterno en el que nunca cambia nada y la felicidad siempre nos acompaña» (Jameson, 2009 p. 213).

Pero, aunque Villacañas (2020 p. 122–132) recurra al psicoanálisis lacaniano para reflexionar acerca del plus–de–goce y conceptualizar las vidas precarias, la parte propositiva de su obra se fundamenta en la teorización de lo común de Dardot y Laval (2015), quienes tratan de rescatar las experiencias y luchas utópicas de los siglos XIX y XX en un tratado que argumenta a favor de la refundación europea. Para comprender el concepto de lo común, señalan Dardot y Laval, debemos regresar a la disputa entre Proudhon y Marx. Señala que «pensar hoy en día lo común exige claridad respecto de dos ópticas que dividieron el socialismo [...]. La primera óptica, la de Proudhon, se apoya en una concepción que hace del común la dimensión de un dinamismo propiamente social que llama «la fuerza colectiva», mientras que para Marx «es el capital, en su frenesí de enriquecimiento, el que produce lo común por su propio interés, al hacer de la fuerza colectiva de los trabajadores por él organizada la fuerza colectiva del capital» (Dardot y Laval, 2015 p. 217). De esta manera, para Marx la cooperación no es espontánea, sino organizada por el capital; el pensador alemán se basa en la idea de que, en el modo de producción capitalista, lo común es organizado por el capital, que lo pone a su servicio para obtener plustrabajo y plusvalía. Posteriormente, la cooperación productiva que ha organizado el capital, sería a juicio de Marx la base para el desarrollo de las fuerzas productivas: condición para el establecimiento de la sociedad comunista.

Mencionaremos que otros pensadores han elaborado diferentes concepciones de lo común, tras el mencionado debate entre Marx y Proudhon – en el que se basan Negri y Hardt–. Dardot y Laval (2015 p. 313) mencionan a Nancy, que radicaliza al pensamiento de Heidegger al considerar que el «ser–con» es una determinación primera que no procede del «ser el mundo» del Dasein. El «ser con» sería para Nancy un determinación del ser mismo. Los pensadores franceses también refieren la concepción de lo común de Roberto Esposito, quien piensa la comunidad en oposición a la inmunidad; así, mientras que la comunidad crea obligaciones, se opone a la propiedad que crea inmunidad o exoneraciones. Sin embargo, Dardot y Laval (2015 p. 314) no comparten las definiciones de Nancy o de Esposito; lo que hacen es ofrecer un recorrido teórico de las concepciones de lo común, empezando por los griegos y terminando por pensadores contemporáneos como los que hemos venidos refiriendo. Dardot y Laval (2015 p. 318–319) definen a lo común como cualidad del actuar y resultado de ese actuar, que debe ser cuidado por todos. De esta manera, señalan que «si el actuar común es un actuar instituyente, ello es precisamente porque consiste en la coproducción de normas jurídicas que obligan a todos los coproductores como tales coproductores durante el cumplimiento de su tarea», de mamera que, como señalan más adelante, «lo común es al mismo tiempo una cualidad del actuar y aquello que este actuar constituye» (Dardot y Laval, 2015 p. 318). ¿Pero cómo podría analizarse a nivel infraestructural esa cualidad del actuar común, así como su producto?

Debemos señalar, en este sentido, que los pensadores franceses consideran que lo común «tampoco constituye un nuevo «modo de producción»» (Dardot y Laval, 2015 p. 663). Nótese el término nuevo, novum: una sociedad diferente no puede concebirse sin un modo de producción diferente. Villacañas señala que las propuestas de lo común en el ámbito laboral no pueden concebirse sin el recurso al concepto de cooperativa. Respecto a la emergencia del actuar común en el ámbito del trabajo, el filósofo español señala que «no veo la manera de hacer esto en el ámbito económico sin la noción de cooperativa de productores [...]. Sólo en este entorno [de la cooperativa] el trabajo es ocasión de vínculos comunitarios. Sólo ahí veo la resistencia corporativa y la cooperación resistente» (Villacañas, 2020 p. 241). Es decir, el pensador español entiende que sólo en la atención a la racionalidad económica que llevan a cabo los productores en el seno de la cooperativa, sólo de esa manera podría tenderse la línea de fuga que escapara de la captura del *homo economicus*.

Una de las ideas centrales del ensayo de los pensadores franceses consiste en pensar el surgimiento de la institución a partir de la espontaneidad social, algo que según Villacañas (2020 p. 213) comparte con la teoría francesa del derecho, lo que no resulta contradictorio respecto a las tendencias socialistas del ensayo. A este respecto, el libro diferencia entre organización e institución; así, mientras que los grupos se basan en la lógica arborescente o jerárquica, en el terror y la idea de soberanía – y por tanto en los grupos es imposible la insurrección–, en las instituciones nos encontramos con la praxis común y la huida del modelo de la soberanía. Lo común no acaba con la distinción entre lo público y lo privado, entre lo social y lo económico; lo que pretende es «organizar lo social de tal manera que sea posible una deliberación en la esfera pública que no quede prisionera de los intereses de tal o cual categoría socio–profesional. Esto sólo puede suceder si la esfera de la producción y los intercambios se reorganizan a fondo a partir del autogobierno de los comunes (cooperativas[...])» (Dardot y Laval, 2015 p. 663). Es decir, nos encontramos de nuevo con la problemática de la compatibilidad entre las cooperativas y el modo de producción del capitalismo tardío; la experiencia histórica demuestra que tal problema existe.

Pero debemos recordar que la perspectiva desde la que parten Dardot y Laval (2015) es antiestatal: la emancipación no vendría del Estado, sino de la sociedad. A este respecto, podemos mencionar que el ensayo de los franceses recurre a tradiciones del pasado que ya no funcionan. La propuesta de lo común se basa en tratar de generalizar bienes que podrían ser objeto de una regulación auto–organizada, como en las antiguas comunidades de regantes, de manera que la conflictividad no fuera mediada por el Estado sino incorporada al grupo y elevarse «a la premisa del proceso de autotransformación del grupo en institución. Esta premisa es profundamente republicana» (Villacañas, 2020 p. 192), y es que lo común pretende tanto crear nuevas reglas, capaces de generar un nosotros, como un nuevo orden psicológico. La pretensión del principio republicano es producir lo común. Sin embargo, la producción de lo común a lo largo de la historia se ha llevado a cabo al margen del Estado, y en ocasiones contra dicha institución: por eso Dardot y Laval analizan antiguas formas de expresión del principio cooperativo y de auto–gestión.

Pero Villacañas, que vincula su diagnóstico acerca del presente con la necesidad de la acción política, señala que «si el Estado se compromete con este tipo de evolución económica y con esta premisa productiva [de lo común], el proceso alcanzará brío y fuerza significativos» (Villacañas, 2020 p. 242). Es decir, el pensador español entiende que las propuestas de Dardot y Laval deben entenderse desde el principio republicano, siendo necesario extraer consecuencias políticas, que requerirían de la creación marcos legales e institucionales que permitieran elevar lo común más allá de su dimensión local hasta alcanzar al Estado (Villacañas, 2020 p. 242–243).

Esto nos devolvería de regreso al debate marxista sobre la autonomía del Estado y a las preguntas acerca de la compatibilidad ente la lógica de lo común y la lógica del Estado. Pero lo que queremos destacar es que Villacañas (2020 p. 279) señala la afinidad entre los elogios a la antigua dimensión comunitaria y a las luchas locales por parte de Dardot y Laval, con la pretensión ordoliberal de mantener el mundo de la vida tradicional. Sin embargo, podemos fijarnos en el final de su ensayo, en la parte en que realiza un diagnóstico acerca del presente de la pandemia y de Europa; señala que «quizás sea el momento de regresar al origen. Y de la misma manera que el pacto entre ordoliberales y socialistas generó al nuevo pueblo alemán, quizás un nuevo pacto de estas tendencias, actualizadas y repensadas, pueda general el nuevo pueblo europeo» (Villacañas, 2020 p. 280). El pensamiento utópico, creemos, puede responder con la sugerencia de que un pacto entre ordoliberales y socialistas en Europa puede ser interpretado desde la categoría de seudonovedad, que conduce a la repetición mecánica de lo ya–sido, y no a la repetición específica del novum utópico.

Jameson señala que Bloch (2004 p. 246) definió la novedad utópica como el nuevo comienzo del recomenzar de todas las cosas, del realizar mismo, y en este sentido creemos que los diagnósticos del neoliberalismo basados en el pensamiento de Foucault pueden conducir a «versiones duras» del sistema total en las que se proporcionan herramientas para la «reinvención del sujeto», pero no proyectos globales de transformación de la sociedad. Esto no quiere decir que seamos incapaces de advertir la gran aportación que realizó Foucault teorizando acerca de las prácticas de libertad, para que el sujeto no sea normalizado ni su conducta sea dirigida a través del control del medio ambiente; en este sentido, creemos que la aportación de Foucault es ineludible para quien quiera oponerse a la gubernamentalidad neoliberal en un nivel micro. Pero como afirmaba Laval (2020 p. 281), Foucault no proporcionó una proyecto global de transformación de la sociedad – en el nivel macro–, y fue por ese motivo por el que recurrimos a pensadores utópicos como Ernest Bloch y Fredric Jameson.

Aunque debemos apuntar que Jameson y Bloch, como hegelianos de izquierdas, son incapaz de huir de la ambigüedad del pensamiento hegeliano. Así, Bloch señala que en Hegel «el concepto de actualidad incluye ya sus propias potencialidades y posibilidades; no son algo separado y distinto de ella que esté descansando en algún mundo alternativo o en el futuro. En tanto que posibilidad esta promesa de lo real ya está aquí y no es únicamente «posible» (Bloch, 2004 p. 83). Resulta como si el futuro estuviera en el presente aguardando a ser liberado – esta es un ambigüedad del pensamiento hegeliano que, a juicio de Jameson, nadie puede solventar–.

Concluyendo, creemos que la concepción de teología política de Villacañas (2020) puede entenderse desde las pretensiones de totalidad del programa neoliberal analizado tempranamente por Foucault (2009); eso resulta de interés para profundizar en las prácticas de libertad que podrían articular los sujetos precarios, para no ser adaptados a la economopolítica. Pero echamos en fata una perspectiva propiamente utópica que nos proporcione imágenes del surgimiento de la utopía en el presente; es este un prerrequisito para la acción política revolucionaria: el entusiasmo que acompaña a la pulsión utópica. A este respecto, Jameson (2016) teorizó acerca de la pérdida de profundidad que caracteriza a nuestra época – la postmodernidad– entendiendo que sólo un arte político que asumiera el nuevo espacio complejo de la globalización, podría ayudarnos a elaborar «mapas cognitivos»: es decir, a articular la conciencia de clase y pasar a la acción colectiva. El debilitamiento del impulso utópico que detecta el norteamericano en la postmodernidad se encuentra relacionado con la dificultad para pensar un futuro diferente a nivel macro, social. Por tanto, creemos que las prácticas de libertad que Foucault propone, podrían ser complementadas con una perspectiva propiamente utópica y revolucionaria. ¡Frente al reformismo, el sol rojo de la esperanza nunca deja de llamear!

Bibliografía.

Se refieren únicamente las obras citadas en el texto.

Arrighi, G. (2010). *The Long Twentieth Century*. Verso, Londres.

Badiou, A. (1975), Théorie de la contradiction. Máspero, París.

Baudrillard, J. (2016). *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona.

Blengino, L. F. (2018). *El pensamiento político de Michel Foucault*. Escolar y Mayo, Madrid.

Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Vol. 1. Trotta, Madrid.

Buchanan, I. (comp.) (2007). *Jameson on Jameson: conversations on cultural Marxism*. Duke University Press, Durham.

Callenbach, E. (1968). *Ecotopía*, Autopublicación [una segunda versión del texto fue publicada en 1975].

Cockshott, P. y Nieto, M. (2017). *Ciber–comunismo*. Trotta, Madrid.

Dardot, P. y Laval. C. (2015). *Común. Ensayos sobre la revolución en el siglo XX*. Gedisa, Barcelona.

Debord, G. (2005). *La sociedad del espectáculo*. Pretextos, Madrid.

Foucault, M. (2009). *El nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978–1979)*. Akal, Madrid.

Gibson, W. (1984). *Neuromancer*. Ace Books, Nueva York.

Fishman, C. (2006). *The Wal-Mart Effect*. Penguin, Nueva York.

Hayek, F., (1997), *El uso del conocimiento en la sociedad*, en *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nº 80.

Jameson, F. (2005). *Archaelogies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Verso, Londres.

—Jameson, F. (2009). *Valences of Dialectics*, Verso, Londres. [Citamos también la versión en español, en concreto cuando nos refiramos a la edición de 2013: *Valencias de la dialéctica*, trad. de M. López Seoane, Eterna Cadencia, Buenos Aires].

—Jameson, F. (2009).«Utopia as Replication», en *Valences of Dialectics*, Verso, Londres.

—Jameson, F. (2011). *Representing* Capital. *A Reading of Volumen One*, Londres, Verso.

—Jameson, F. (2015). *The Ancients and the Postmoderns. On the Historicity of Forms*, Londres, Verso.

Kevin Lynch (1960). *The Image of the City*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

Laval, C. (2020). *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Gedisa, Barcelona.

Marx, K. (1978), *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, Madrid.

Poulantzas, N. (1978). *Political power and social classes*.Verso, Londres.

Toscano, A. y Kinkle, J. (2019). *Cartografías de lo absoluto*. Materia Oscura, Segovia.

Varoufakis (2022). *Varoufakis on Crypto & the Left, and Techno–Feudalism*, en *The Crypto Syballus,* consultado el 9/2/2022.

Enlace

Villacañas, J.L. (2020). *El neoliberalismo como teología política*. Ned Ediciones, Barcelona.

Žižek, S. (2012). *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Londres, Verso.